

تاريخ الفلسفة في الإسلام

تأليف

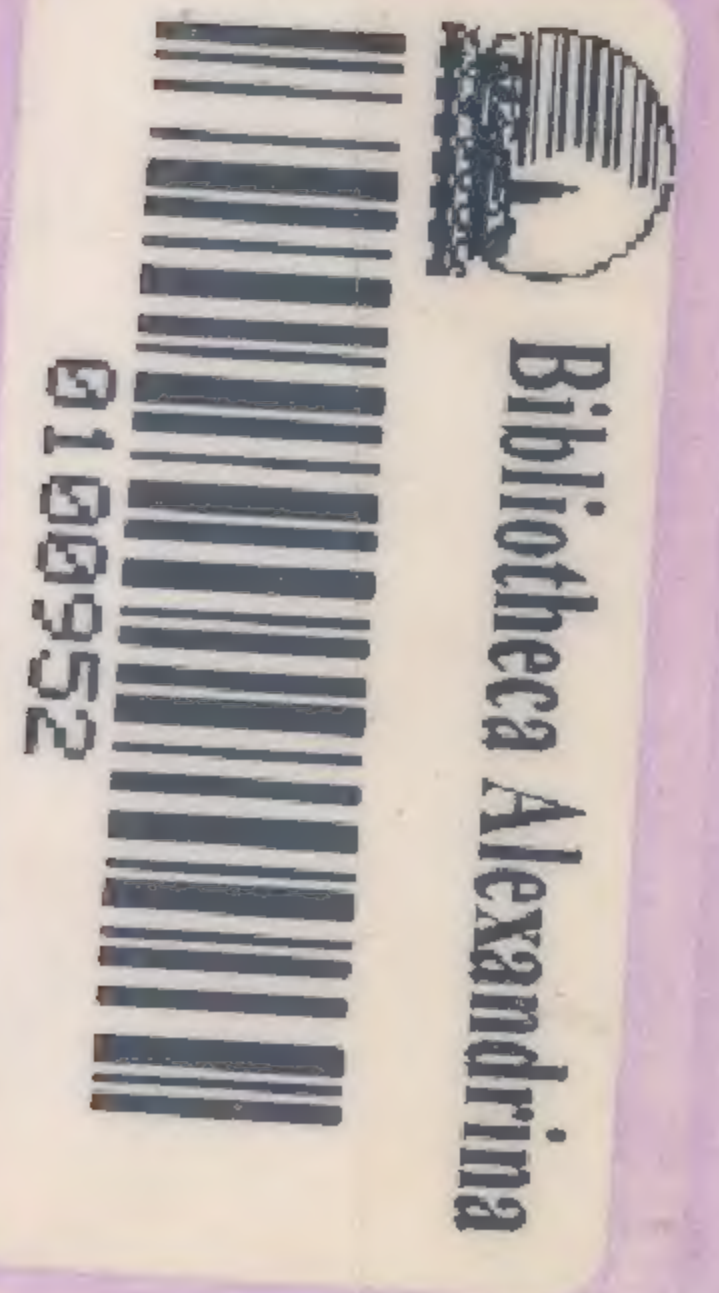
الأستاذ د. ج. دي بوير

نقله إلى العربية وعلق عليه

دكتور محمد عبد الهادي بوريه



ملزمة الطبع والنشر
مكتبة النهضة المصرية
لأصحابها حسن محمد وأولاده
٩ شارع عدلي بالناهاة بالقاهرة



تاريخ الفلسفة في الإسلام

الطبعة الخامسة — منقحة مهيبة



ملتزمة الطبع والنشر
مكتبة النهضة المصرية
لأصحابها حسن محمد وأولاده
٩ شارع عدلي باشا بالقاهرة

مقدمة المترجم للطبعة الخامسة

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله حمد الشاكرين ، والصلاة والسلام على سيدنا رسول الله وعلى سائر
الأنبياء والمرسلين ، وبعد :

فهذه هي الطبعة الثالثة لكتاب تاريخ الفلاسفة في الإسلام ، قد زيدت فيها
بعض المراجع ، وأضيف إلى بعض المواضع ما يجمعها أكل وأكثر تحقيقاً للفائدة .
والله هو المستول أن يهدي إلى الحق ويرشد إلى الصواب ، وهو
ولي التوفيق .

محمد عبد الرزاق أبو ربرة

كلية الآداب بجامعة القاهرة

مقدمة المترجم للطبعة الأولى

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله حمد الشاكرين ، والصلاة والسلام على سيد المرسلين ، وعلى آله وصحبه ؛ وسن والاه إلى يوم الدين ؛ وبعد :

فإن تاريخ الفلسفة من أم الدراسات التي نهضت نحو السكال في أوروبا أثناء القرن التاسع عشر ، ولكنها لا تزال في مصر حديثة العهد ، يرجع تاريخها إلى إنشاء الجامعة المصرية .

ومن أم ما تمتاز به النهضة العلمية الحديثة في مصر ، عناية كبيرة وجهتها الجامعة المصرية لدراسة الثقافة الإسلامية القديمة في الأدب والفلسفة والتاريخ ، على طريقة البحث العلمي الحديث .

على أن المستشرقين قد عُنوا منذ قرنين بدراسة الثقافة الإسلامية كلها بما فيها الفلسفة ؛ ولكن أبحاثهم في الفلسفة كانت في الغالب موضوعات متفرقة ، وكانت تعالج مسائل خاصة محدودة ، وقل أن يوجد في أبحاث المستشرقين كتبٌ تشمل تاريخ الفلسفة الإسلامية في مجملها ، فلا نعرف من ذلك إلا كتباً قليلة ، أحدها بالفرنسية يرجع إلى منتصف القرن الماضي ، وهو كتاب الأستاذ « مونك » الذي أشار إليه الأستاذ دي بور في أول مقدمته ؛ والثاني هو هذا الكتاب الذي أقدمه بين يدي القارئ ، والذي يرجع تاريخه إلى أول هذا القرن ، وقد ظهر

(هـ)

لأستاذى الدكتور فريتز ماير ، الأستاذ بجامعة بازل ، لمعنته لى برأيه فى بعض
النقط التى كانت لا تزال ملتبسة سواء بسبب اللفظ أو بسبب المعنى .
وإنى لأرجو أن يجد المعنيون بدراسة الفلسفة الإسلامية فى هذه الطبعة خيراً
عما وجدوا فى الطبعة السابقة ، والله ولى التوفيق ؟

محمد عبد الرهمن أبوربرة
كلية الآداب بجامعة القاهرة

القاهرة { ٢٣ ذو الحجة ١٣٦٧
٢٦ أكتوبر ١٩٤٨

مقدمة المترجم للطبعة الثانية

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله ، والصلاة والسلام على رسول الله ، وعلى سائر الأنبياء والمرسلين ؛
وبعد :

فهذه هي الطبعة الثانية لكتاب تاريخ الفلسفة في الإسلام ، وهي تمتاز على الطبعة الأولى بتدقيق في الترجمة وتصحيح لها في بعض المواضع ، وبزيادات يسيرة في التلويقات ، وإيضاح مفصل لبعض المشكلات ، وإكمال للمعرفة بمذاهب بعض الفلاسفة والمفكرين .

وقد وعدت القارىء بمزيد بيان لبعض المسائل ، يقرؤه في النصدير ؛ ولكن طول الكلام في هذه المسائل جعلها أولى بأن تكون أبحاثاً مستقلة ، لا تتبع لها للتدمات ؛ فلا بد للقارىء أن ينتظرها في كتاب وافي عن الفلسفة الإسلامية .

وفي أثناء مراجعتي للترجمة وتقييدها كان يلوح لي دائماً شخص ذلك الإنسان الكريم الذي قرأتها عليه والذي مكنتني من الانتفاع بمكتبته في التعليقات شهوراً طويلة ، وهو أستاذي الكريم الشيخ الأثير المرحوم الشيخ مصطفى عبد الرزاق ؛ فله الشكر والتحية الدائمة ، وهو في عالم الخلود .

ولا بد لي ، بمناسبة هذه الطبعة الثانية ، من أن أعبر عن شكري العظيم

(ط)

على أن المؤلف لم يذكر العناوين الصغرى في فصول الكتاب ، مكتفياً
بذكر أرقام بيئها في الفهرس ، فاستعسنت أن أذكر هذه العناوين في مواضعها
أيضاً ، وإذا وجد القارئ إشارات مختصرة في سياق الكلام فليعلم أن حرف
الباء إشارة إلى الباب ، والفاء إشارة إلى الفصل ، والتاء تشير إلى القسم .

أما المراجع فإني ، إلى جانب ما ذكرته في التعليقات ، أشير على القارئ
بالرجوع إلى دائرة المعارف الإسلامية في كل ما يعرض له ، وإلى الملحق الذي
أصدره حديثاً الأستاذ بروكلمان لكتابه المسمى : *Geschichte der Arabischen*
Litteratur .

ولا يفوتني أن أقدم شكري أيضاً لحضرات الأساتذة الدكتور شاخت
والأستاذ كراوس والدكتور ران بكلية الآداب ، لما كان لهم من فضل المعاونة
في إيضاح بعض النقاط الغامضة في الأصل الألماني .

وإني لأرجو أن أكون قد وفقت في ترجمة هذا الكتاب ، وفي زيادة
نفعه للقارئ ، وسد حاجة من يريد معرفة تاريخ الفلسفة الإسلامية ؛ كما أرجو
الله أن يفسح في الأجل ويزيد في الجهد ، لاستكمال الدراسة في هذه الناحية على
صورة وافية جديرة بما يجب لتاريخ الفلسفة الإسلامية من عناية ودراسة .

وأختم كلمتي بالشكر العظيم للجنة التأليف والترجمة والنشر ، صاحبة الفضل
الأكبر في إظهار هذا الكتاب ، وفي إحياء الثقافة الصحيحة ونشرها في
الشرق العربي .

محمد عبد الهادي أبو ريرة
بكلية الآداب بجامعة القاهرة

القاهرة في { ٢٤ شعبان سنة ١٣٥٧
١٨ أكتوبر سنة ١٩٣٨

(ز)

باللغة الألمانية وترجم إلى اللغة الإنجليزية ؛ والثالث كتاب : مفكرو الإسلام
للبارون كرادتور^(١) ، وقد ظهر بالفرنسية بعد عام ١٩٢٠ م .

أما في لغة العرب ، فلا نعرف كتاباً ظهر في تاريخ الفلسفة الإسلامية يستحق
هذا الاسم ، وما كتب حتى الآن إما أبحاث خاصة محدودة ، أو أبحاث مجمة مملوءة
بالأخطاء . ولذلك أشار على بعض أساتذتي في كلية الآداب أن أترجم هذا
الكتاب ليكون مجملاً في تاريخ الفلسفة الإسلامية ، يعطى قارئه فكرة شاملة
عنها منذ نشأتها ، ويبين تطورها ومشهورى رجالها ، ويهديه إلى مسائلها ، فبهيشه
لدراستها الدراسة الوافية .

فعمدتُ النية على القيام بهذا العمل منذ أربع سنين ، وكان دون ذلك عتبات
كثيرة ، إذ لا بد لمن يريد ترجمة كتاب بلغة أجنبية في موضوع إسلامي ، أن
يكون ملماً بالموضوع وعارفاً بالاصطلاحات العربية ؛ هذا إلى أن المؤلف رغب في
الايجاز ، فلم يذكر المراجع التي رجع إليها ، ولا المصادر العربية ، حتى لقد كان
يترجم النص العربي ولا يدل على مكانه ، وقد لا يدل على صاحبه ؛ ولم يشر إلا
ممرات قليلة إلى مصادر أجنبية نقل عنها ؛ فكان هذا كله مما ضاعف مشقة
الترجمة ؛ ولذلك اضطررت إلى مراجعة كتب في التاريخ والتراجم وإلى قراءة
كل ما وصلت إليه من مؤلفات المفكرين الذين عرض لهم المؤلف ، فاهتديت
في الأغلب إلى الأصول العربية التي ربما يكون المؤلف قد رجع إليها ، وبقيت
نقط قليلة جداً ترجمتها مهتدياً بما أعرفه لأصحابها ، أو مستعيناً بالاصطلاح العام
الذي جرى عليه الإسلاميون . وأشارت في التعليقات التي أضفتها للكتاب إلى
المراجع ، وذكرت بعض النصوص ، ووسعت ما بدا لي أنه موجز ، وأضفت

معلومات هيأتها لنا البحوث والنشرات الجديدة ، وذكرت التواريخ العربية مستنداً إلى المصادر العربية نفسها .

على أنى لا أزم أنى قرأت كل ما عسى أن يكون المؤلف قد رجع إليه ، كما أنى لم أستطع أن أقرأ كل ما كتب بعد ظهور هذا الكتاب من بحوث ، ولكنى حاولت الاستكمال والاستيفاء بقدر ما اتسع لذلك جهدى ، لأجل الكتاب أوفى وأعم نفعاً ، وليكرن ذلك توطئة لتاريخ أوسع للفكر الإسلامى . وقد تابعت المؤلف فى فكرته وطريقة تصوُّره ، لتكون الترجمة أصدق ؛ ولم أعدل من الترجمة الدقيقة إلا فى مواطن قليلة جداً ، وعند ما دعا إلى ذلك بيان الأشياء كما هى فى مصادرها الأولى ؛ وفى فى الكتاب آراء قليلة قد لا نوافق عليها ؛ ولكنى لم أنعرض لها بنفى ولا إثبات ، بل تركتها للباحثين ، لأن الذى يحسب مسئولية الكتاب هو المؤلف لا المترجم .

ولما أنمت ترجمة الكتاب عرضتها على حضرة أستاذى (صاحب المال) الشيخ مصطفى عبد الرازق (بك) أستاذ الفلسفة الإسلامية فى كلية الآداب إذ ذاك ، وصاحب الفضل الكبير على هذه الدراسة فى مصر ، فتفضل ومكننى من قراءته كله عليه ، وأرشدنى إرشادات قيِّمة فى المراجع والاصطلاحات ، مع طول الصبر والتضحية بالوقت الثمين ؛ فله على ذلك أعظم الشكر والتقدير ؛ ثم قدمت الكتاب إلى لجنة التأليف والترجمة والنشر ؛ فتفضل الأستاذ أحمد أمين (بك) رئيس اللجنة بقراءته كله توطئة لطبعه ؛ وأبدى عليه ملاحظات كثيرة نافعة تستوجب الشكر ، وأخيراً أشرفت على طبع الكتاب فى مطبعة اللجنة العاصرة ، فلقيت عند حضرة مديرها الفنى عبد الطيف أنندى محمد الديباطى ، وعند معاونيه ، من سعة الصدر وحسن المعاملة الشيء الكثير .

(م)

محنة

الحريري . (٣) التراث التاريخي . (٤) السعودي والقدس .

الباب الثالث : الفلسفة الفيثاغورية ١٤١

الفصل الأول : الفلسفة الطبيعية ١٤١

(١) مصادرها . (٢) علوم الرياضيات . (٣) العلوم

الطبيعية . (٤) علم الطب . (٥) الرازي . (٦) الدهرية .

الفصل الثاني : إخوان الصفا بالسرقة ١٥٥

(١) القرامطة . (٢) إخوان الصفا ودائرة معارفهم

الفلسفية (رسائلهم) . (٣) نزعة التلقيق . (٤) العلم .

(٥) الرياضيات . (٦) المنطق . (٧) الله والمسلم .

(٨) النفس الإنسانية . (٩) فلسفة الدين . (١٠) مذهبهم

في الأخلاق . (١١) تأثير رسائل إخوان الصفا

الباب الرابع : الفلاسفة الآخذون بمذهب أرسطو متأثراً

بالأفلاطونية الجديدة في المشرق ١٧٦

الفصل الأول : الكندي ١٧٦

(١) حياة الكندي . (٢) موقفه من علم الكلام .

(٣) الرياضيات . (٤) الله ، العالم ، النفس . (٥) نظرية

العقل . (٦) الكندي باعتباره أرسططاليسياً . (٧) أصحاب

الكندي .

الفصل الثاني : الفارابي ١٩٢

(١) أصحاب المنطق . (٢) حياة الفارابي . (٣) موقفه

صفحة

العربية . (٩) فلسفة النِّقَّة . (١٠) مدى معرفة العرب
بالتراث اليوناني . (١١) استمرار المذهب الأفلطوني الجديد .
(١٢) كتاب التفاحة . (١٣) أوتولوجيا أرسططاليس أو كتاب
الربوبية . (١٤) فهم العرب لأرسطو . (١٥) الفلسفة في الإسلام .

الباب الثاني : الفلسفة والعلوم العربية ٥٢

الفصل الأول : علوم اللغة ٥٢

(١) أنواع العلوم . (٢) اللغة العربية ، القرآن . (٣) نحاة
البصرة والكوفة . (٤) علم النحو المتأثر بالمنطق ، العروض .
(٥) علوم اللغة والفلسفة .

الفصل الثاني : مذاهب الفقهاء ٥٨

(١) السنة ، الحديث ، الرأي (٢) القياس (٣) موضوع
الفقه ومنزله : (٤) الأخلاق والسياسة .

الفصل الثالث : المذاهب الاعتقادية (مذاهب المتكلمين) ٦٦

(١) المقائد النصرانية . (٢) علم الكلام . (٣) المعتزلة
وخصومهم . (٤) الفعل الإنساني والفعل الإلهي . (٥) الذات
الإلهية . (٦) الوحي والعقل . (٧) أبو الهذيل العلاف .
(٨) النظام . (٩) الجاحظ . (١٠) ميمر وأبو هاشم .
(١١) الأشعري . (١٢) المذهب الكلامي القائم على القول
بالجوهر الفرد . (١٣) التصوف .

الفصل الرابع : الأدب والتاريخ ١٣١

(١) الأدب . (٢) أبو العتاهية ، المتنبي ، أبو الملاء ،

محتويات الكتاب

صفحة

مقدمة المترجم للطبعة الثالثة ج

مقدمة المترجم للطبعة الثانية د

مقدمة المترجم للطبعة الأولى و

كلمة تقديم المؤلف ١

الباب الأول : مدخل ٣

الفصل الأول : مسرح الحوادث ٣

(١) بلاد العرب القديمة . (٢) الخلفاء الراشدون ،

المدينة ، الشيعة . (٣) الأمويون ، دمشق والبصرة والكوفة .

(٤) العباسيون ، بغداد . (٥) الدول الصغرى — سقوط

الخلافة .

الفصل الثاني : الحكمة الشرقية ١٣

(١) النظر العقل عند الساميين . (٢) الديانة النارسية ،

الدهرية . (٣) الحكمة الهندية .

الفصل الثالث : العلم اليوناني ١٩

(١) السريان . (٢) الكنائس النصرانية . (٣) الرؤيا

ونصيبين . (٤) مدينة حرّان (٥) جنديسابور . (٦) تراجم

السريان . (٧) الفلسفة عند السريان . (٨) التراجم

(ن)

مقدمة

- إزاء أفلاطون وأرسطو . (٤) الفلسفة . (٥) المنطق .
(٦) الوجود ، الله . (٧) العالم العلوي . (٨) العالم
السفلي . (٩) النفس الإنسانية . (١٠) العقل في الإنسان .
(١١) الأخلاق . (١٢) السياسة . (١٣) الحياة الآخرة .
(١٤) نظرة إجمالية . (١٥) تأثير فلسفة الفارابي ، السجستاني .

الفصل الثالث : ابن مسكويه ٢٣٨

- (١) مكانه . (٢) ماهية النفس . (٣) أصول الأخلاق .

الفصل الرابع : ابن سينا ٢٤٦

- (١) حياته (٢) مجهود ابن سينا . (٣) العلوم الفلسفية ،
المنطق . (٤) الإلهيات والطبيعة . (٥) الإنسان والنفس
الإنسانية . (٦) العقل . (٧) نظرية العقل في توبها الرمزي .
(٨) الحكمة الشرقية . (٩) عصر ابن سينا ، البيروني .
(١٠) بهمنيار بن المرزبان . (١١) أثر ابن سينا بعد وفاته .

الفصل الخامس : ابن الهيثم ٣٠٨

- (١) تحول الحركة العلمية نحو الغرب . (٢) حياة ابن الهيثم
ومؤلفاته . (٣) الإدراك والحكم . (٤) أثر ابن الهيثم .

الباب الخامس : نهاية الفلسفة في المشرق ٣١٦

الفصل الأول : الغزالي ٣١٦

- (١) علم الكلام والتصوف . (٢) حياة الغزالي .
(٣) موقفه إزاء ثقافة عصره . (٤) العالم . (٥) الله
والمنية . (٦) الإنسان . (٧) مذهب الغزالي الكلامي .

(١٠)

مقدمة

(٨) الوحي والتجربة . (٩) نظرة إجمالية .

الفصل الثاني : أصحاب المختصرات الجامعة ٣٥٢

(١) مكانة الفلسفة . (٢) الثقافة الفلسفية .

الباب السادس : الفلسفة في المغرب ٣٦١

الفصل الأول : بواكيرها ٣٦١

(١) عصر بني أمية . (٢) القرن الخامس .

الفصل الثاني : ابن باجة ٣٦٥

(١) دولة المرابطين . (٢) حياة ابن باجة . (٣) مميزاته .

(٤) المنطق وما يمد الطبيعة . (٥) النفس والمقل .

(٦) الإنسان المتوحد .

الفصل الثالث : ابن طفيل ٣٧٥

(١) دولة الموحدين . (٢) حياة ابن طفيل . (٣) حي

ابن يقظان . (٤) حي وتطور الإنسانية . (٥) أخلاق حي .

الفصل الرابع : ابن رشد ٣٨٤

(١) حياته . (٢) ابن رشد وأرسطو . (٣) المنطق

ومعرفة الحقيقة . (٤) العالم والله . (٥) الجسم والمقل .

(٦) المقل والمقول . (٧) نظرة إجمالية . (٨) فلسفته

العملية .

الباب السابع : خاتمة ٣٩٩

(ع)

صفحة

الفصل الأول : ابن خلدون ٣٩٩

- (١) أحوال عصر ابن خلدون . (٢) حياة ابن خلدون .
- (٣) انقلسفة وتجربة الحياة . . (٤) فلسفة التاريخ ، المنهج
- التاريخي . (٥) موضوع علم التاريخ . (٦) خصائص
- مذهب ابن خلدون .

الفصل الثاني : العرب والفلسفة النصرانية في القرون

الوسطى ٤١٦

- (١) الموقف السياسي ، اليهود . (٢) بالرمو وطليلة .
- (٣) العرب في باريس .

خبر من الأعلام ٤٢٣

كلمة تقديم للمؤلف

هذه أول محاولة لبيان تاريخ الفلسفة الإسلامية في جملتها ، بعد أن وضع الأستاذ مونك^(١) في ذلك مختصره الجيد ؛ فيمكن أن يُعد كتابي هذا بدءاً جديداً ، لا إتماماً لما سبقه من مؤلفات . ولست أزعج أني قد أحطتُ علماً بكل ما كُتب في هذا الميدان من قبل ؛ ولم يكن كل ما عرفت من الأبحاث في متناول يدي ؛ ولم أستطع الانتفاع بالخطوط إلا نادراً .

ونظراً لأنني توخيت الإيجاز في بيان مسائل هذا الكتاب ، فقد اقتضى ذلك إغفال ذكر المراجع التي اعتمدتُ عليها ، إلا إذا أوردتُ شيئاً بنصه أو رويته على علته من غير تمحيص . وإني آسف لأنه ليس في الإمكان الآن أن أبين عما على من الفضل لعلماء أمثال ديتريشي ، ودي غوي ، وجولدتزيهر ، وهوتسما ، وأوجست مولر ، ومونك ، ونولدكه ، ورنان ، وسنوك هورجروني ، وشتاينشنيدر ، وفان فلوتن ، وكثيرين غيرهم ، في تفهيم المصادر التي رجعتُ إليها . وبعد أن أتممتُ هذا الكتاب ، ظهر بحث طريف عن ابن سينا^(٢) ، أحاط بالكثير من تاريخ الفلسفة الإسلامية في أول عهدها ، ولكن هذا البحث لا يدعوني إلى إحداث تغيير في جملة ما ذهبتُ إليه .

(١) S. Munk : Mélanges de philosophie juive et arabe, Paris, 1859.

(٢) Carra de Vaux : Avicenne, Paris, 1900.

أما في كل ما يتعلق بمعرفة المصادر فإنني أشير على القارئ بالرجوع إلى ما كُتب في مراجع العلوم والفكر في الشرق :

Die Orientalische Bibliographie,

Brockelmann's Geschichte der arabischen Litteratur,

وإلى المراجع المذكورة في كتاب أوبرفيج (Ueberweg) في تاريخ الفلسفة^(١).

... ..

على أني قصرتُ بحثي على فلاسفة الإسلام ما استطعت ؛ فلم يُذكر ابن جبرول وابن ميمون إلا عَرَضاً ؛ وأُغفلتُ ذكرَ مَنْ عدام من مفكري اليهود إغفالا تاما ، وإن كانوا ، من الناحية الفلسفية ، ينتمون إلى دائرة الثقافة الإسلامية . على أن هذا لا يضيع على القارئ نفعا كبيرا ؛ فقد وُضعت حتى الآن المؤلفات الكثيرة عن فلاسفة بني إسرائيل ، أما فلاسفة الإسلام فقد أهملوا أهلا شديداً .

جبروتجن (الأراضى الوطئة)

ت . ج . دي بور

(١) يجد القارئ هذه المراجع في كتاب أوبرفيج ج ٢ ص ٧١٥ — ٧٢٣ من طبعة برلين ١٩٢٨ م . أما أم المراجع العامة فيذكرها بروكلمان ، خصوصاً في ملحق كتابه ص ٣٧١ — ٣٧٢ ، قبل كلامه عن الفلسفة ، كما يذكر عند الكلام عن كل فيلسوف أهم المراجع المتعلقة به .

١ - مدخل

١ - مسرح الحوادث

١ - بلاد العرب القديمة :

كانت الصحراء العربية منذ القدم ، كما هي اليوم ، مكان حل وترحال ، تنقل في أرجائه قبائل بدوية بعضها مستقل عن بعض ، وكان هؤلاء البدو ينظرون بعقول سليمة طليقة من القيود ، متأملين بيئتهم وحياتهم التي كانت تجري على نمط واحد ، حيث كان الغزو والنهب أكبر ما يستهويهم ، وحيث كانت الذخيرة العقلية عندهم ما تتوارثه القبيلة جيلاً عن جيل^(١) .

(١) هذا كلام إجمالي لم تكن حالة معارفنا بجزيرة العرب وعضارتها تسمح بأكثر منه ، عندما ألف دي بور كتابه في أول هذا القرن . ومن أراد معرفة مركز جزيرة العرب وعلاقتها بغيرها من الأمم المجاورة ، فليرجع إلى كتاب أوليري : O'Leary (De Lacy) : Arabia before Muhammad, London and New York, 1927. وخصائصها وخصائص الروح الجاهلية فتوجد في كتاب فلهماوون J.Wellhausen : Reste arabischen Heidentumes, Berlin 1887. وخصوصاً من مغزى بعض القصص العربية وعن علاقة الجزيرة بغيرها ، بناء على الكلمات الأجنبية في لغة العرب ، وذلك في كتاب جويدي Guidi (Ign.) : L'Ara e antéislamique, Paris, 1921. أما الأحوال الاقتصادية فمنها كلام جيد — لا يد في الانتفاع به من الحذر — في كتاب لامانس المذكور بعد قليل . وخير ما كتب عن حضارة جنوب جزيرة العرب قديماً هو كتاب ديتلف نيلسن Nielsen (Ditlef) : Die altarabische Kultur, Kopenhagen, 1927. وهو المجلد الأول من مجموعة Handbuch der altarabischen Altertumskunde (المجمل في معرفة أحوال العرب القدماء) التي يشرف على نشرها جماعة من أكبر علماء الألمان . أما الروح العربية وصفاتها فهما كان ما قيل عنها حتى الآن فإنها لا تزال تحتاج إلى دراسة . وليراجع القارئ فيما يتعلق بذلك الفصلين الأولين من كتاب =

لم تكن عندهم الثمرات التي يُتوصل إليها بالاجتهاد والتضامن الاجتماعي ، ولا الآثار الفنيّة الجميلة التي يُؤتيها الفراغُ والترف ؛ ولم يصلوا في التمدّن إلى مرتبة أعلى من ذلك إلا بأطراف تلك الصحراء ، في دول تكونت بعض الشيء ، كثيراً ما كانت تتعرض لغارات يشنّها أولئك البدو^(١) .

وهكذا كانت الحال في الجنوب ، حيث امتد الأجل بدولة ملوك سبأ القديمة إلى العصر المسيحي ، تحت سيادة الأحباش أو الفُرس^(٢) .

وفي الغرب كانت تقع مكة والمدينة (يثرب) - ، على طريق تجاري قديم ؛ وكانت مكة بوجه خاص ، نظراً لسوقها ولوقوعها في كنف البيت الحرام مركزاً لحركة تجارية قوية^(٣) .

أما في الشمال فقد نشأت مملكتان من العرب كان لهما بعض السيادة : هما مملكة اللخميّين في الحيرة ، على تخوم الفُرس ؛ ومملكة الغساسنة في الشام ، على تخوم الروم^(٤) .

= جولز زيهير (J. J. Goldziher) المسمى Muhammedanische Studien (دراسات إسلامية) ، والأول في المقارنة بين الروح الجاهلية وبين الإسلام (عروة ودين) ، والثاني في الحياة القبلية العربية وعلاقتها بالإسلام ، وقد شرعنا في ترجمة هذا الكتاب إلى العربية .
(١) أثبت البحث الحديث وخصوصاً كشف الآثار والنقوش التي لا تحصى في جنوب جزيرة العرب وشمالها وجود حضارة موحّدة نشأت في الجنوب ثم انتشرت شمالاً ، ثم غمرتها الحضارات الآتية من الشمال — راجع كتاب نيلسن المتقدم ذكره في الهامش السابق — فكلّام المؤلف لا ينطبق إلا على وسط الجزيرة .

(٢) تجد وصف حضارة جنوب الجزيرة العربية من نواحيها السياسية والاجتماعية والاقتصادية والفنيّة والدينية وغيرها في كتاب نيلسن المتقدم الذكر .

(٣) راجع فيما يتعلق بمكة قبل الإسلام كتاب لامانس : La : (H.) Lammens : Mècque à la veille de l'Hégire, Beyrouth, 1924. ويحب على القارىء ألا يقبل بعض استنباطات المؤلف إلا بعد النقد والتحيس ، لأنه يبالغ في تصوير الأشياء حتى يخيل للإنسان أن مكة مدينة حديثة .

(٤) انظر في ذلك فجر الإسلام للأستاذ أحمد أمين ص ١٩ وما بعدها .

على أن وحدة الأمة العربية كانت تتجلى في لغتها وشعرها ، قبل ظهور محمد (عليه الصلاة والسلام) ؛ وكان الشعراء هم أهل العلم عند أقوامهم^(١) ، وكانت قصائدهم الساحرة تنزل ، في أول الأمر ، منزلة وحى الكهان ، ولا سيما عند قبائلهم ؛ بل إن تأثير هؤلاء الشعراء كثيراً ما كان يتعدى قبائلهم^(٢) .

٢ — الخلفاء الراشدون ، المديونة ، الشيعة :

أفلح محمد (عليه الصلاة والسلام) هو وخلفاؤه الراشدون : أبو بكر وعمر وعثمان وعلي (١١ — ٤٠ هـ = ٦٣٢ — ٦٦١ م) في أن يبعثوا في نفوس أبناء الصحراء الأحرار ، وفي نفوس من هم أكثر منهم تحضراً من أهل البلاد الواقعة في الأطراف ، روح الاتحاد في العمل ، وإلى هذا البعث يرجع الفضل في المسكنة التي يتبوؤها الإسلام ـ دين عالى . واتقد صدق الله المسلمين وعده بالنصر ؛

(١) للأستاذ أحمد أمين رأى يخالف هذا رأى ، فهو يرى أن أرق طبقات العرب عقلا هم حكام العرب (فجر الإسلام ص ٦٨ — ٧٠) ، وهؤلاء الحكام ومن إليهم من العرب الممتازين الذين كان لهم رحلات علمية دراسية إلى فارس ، كالأطباء ، جديرون بمزيد من عناية الباحث ، ومن أهمهم الحارث بن كلدة الثقفي وابنه النضر بن الحارث — راجع تاريخ الحكماء للقفطي ط . لبيترج ١٩٠٣ ص ١٦١ وما بعدها ، وطبقات الأطباء لابن أبي أصيبعة ج ١ ص ١٠٩ ، ١١٣ ، وكان النضر ، ابن خالة النبي عليه السلام ، قد جمع العلوم بالارتحال ومخالطة العلماء ، وكان يريد بعلمه مزاحمة النبي ومناقسته .

(٢) أما فيما يتعلق بالاتجاهات العقلية والدينية فلا بد من الاستفادة من دلالات القرآن وبعض الأشعار الصحيحة . وليرجع القارىء إلى طبقات الأمم لصاعد الأندلسي ص ٤٦ — ٥٣ من طبعة مصرية قديمة نسبياً غير مذكور تاريخها (باب العلوم عند العرب) ، وإلى كتاب الملل والنحل للمهرستاني ، ص ٤٣٢ وما بعدها من الطبعة الأوروبية ، وكتاب البدء والتاريخ للمطهر بن طاهر المقدسى — الفصل الثانى عشر (عند الكلام على شرائع أهل الجاهلية) . وفي كتب التاريخ والأدب كثير من المادة التي يجب جمعها وتنظيمها . أما الذى لا شك فيه فهو أن الشاعر في نظر الجاهليين كان هو البطل والمفكر ، وشعر العرب مرآة لأرائهم ولفكرتهم في الحياة ولقائهم الخلقية ولحكمتهم بالإجمال ، ولا يصح أن ننسى أن كلمة الشعر مرادفة لكلمة العلم ، فالشاعر هو الذى يعلم ما لا يعلمه غيره .

كأنما كان تأييده لهم إجابة لندائهم عند لقاء الأعداء : « الله أكبر » ؛ (لما خرجوا من جزيرتهم فاتحين) أصبحت الدنيا كأنما قد صغرت رقعته أمامهم ، فطوّروها في فتوحهم طيّاً^(١) ؛ ولم يمض زمن طويل حتى فتّحت بلاد الفرس كلها ، وانتزع العرب من الإمبراطورية الرومانية الشرقية أحسن ولايتين فيها : هما الشام ومصر . كانت المدينة مقرّ خلفاء الرسول الأولين ؛ ثم غلب عليّ ، ختن رسول الله ، على ما كان له من الشجاعة ، وكذلك غلب ولده ، أنام معاوية ، وإلى الشام المحنك ؛ ومن ذلك الحين نشأ حزب أنصار عليّ ، وهم الشيعة^(٢) ، وظلّ هذا الحزب يدافع عن كيانه ، ويتخذ صوراً شتى مع التاريخ ، تُخضعه القوة تارة ، ويصل إلى السيادة في نواح متفرقة تارة أخرى ، حتى تمثل آخر الأمر (١٥٠٢ م) في إمبراطورية الفرس الشيعية ، وانفصل عن الإسلام السني انفصالاً نهائياً .

أعدّ الشيعة أنفسهم ، في كفاحهم لقوة الحكومة الدنيوية ، بكل سلاح وصلت إليه أيديهم ، حتى بالعلم ؛ وظهرت بينهم من أول الأمر فرقة الكيسانية^(٣) التي تنسب لعلّي وذريته علماً سرّياً ، فوق الطبيعة البشرية ، لا تنكشف بواطن الوحي الإلهي إلا بموته . وقد أوجب الشيعة على من أراد بلوغ هذا العلم ألا يكون اعتقاده بمصمة صاحبه أو طاعته له أقلّ منهما بالنسبة لنص القرآن نفسه (انظر ب ٣ ف ٢ ق ١) :

(١) هذا هو المعنى الذي يجب أن يُستخلص من كلام المؤلف الذي قد لا يخلو من تهكم خفي .
(٢) واذن فلنشأ الشيعة سياسي عربي إسلامي ؛ ثم نأثر التشيع في غاياته ومبادئه بموامل قومية وفلسفية ؛ راجع كتاب الحضارة الإسلامية لأدم مئزط : القاهرة ، ١٩٤٧ ج ١ ص ٧٧ ، ٩٤ — ٩٧ ، وما يذكره الفهرستان في الملل ، عند كلامه عن الإسماعيلية ومن إليهم .

(٣) هم أصحاب كيسان مولى علي رضي الله عنه أو هو تلميذ محمد بن الحنفية المتوفى سنة ٨١ هـ . ويعم الكيسانية القول بأن الذين طاعة رجل يعتقدون فيه الإحاطة بالعلوم كلها ومعرفة الأسرار من علم التأويل والباطن وغيرهما (الفهرستان : الملل والنحل طبعة لبيترج ١٩٢٣ ص ١٠٩) .

٣ — الأمويون ، دمشق ، والبصرة ، والكوفة :

وبعد أن انتصر معاوية ، واتخذ دمشق عاصمةً للدولة الإسلامية ، أصبح شأنُ المدينة قاصراً في جلِّ أمره على الناحية الروحية ؛ ولم يكن لها بدءٌ من أن تكتفى بدراسة الشريعة والحديث ، متأثرةً في ذلك بمؤثرات نصرانية ويهودية .
أما في دمشق فوجد بني أمية (٤٠ — ١٣٢ هـ = ٦٦١ — ٧٥٠ م) يصرفون شؤون الحكومة الدنيوية ؛ وقد امتدَّت رقعةُ الدولة الإسلامية أيامَ حكمهم من المحيط الأطلسي إلى ما وراء حدود الهند وباكستان ، ومن البحر الجنوبي إلى بلاد القوقاز وإلى أسوار القسطنطينية ، ولكن ذلك كان أقصى ما بلغتْه حدود دولة الإسلام .

تبوأ العرب إذ ذاك مكان السيادة في كل صقع ، وصاروا يكوّنون طبقةً أرستقراطية حربية ؛ وأروعُ دليل على مبلغ تأثيرهم أن الأمم المغلوبة ، على ما لها من مدنية أعرق وأرق من مدنية العرب ، اتخذت لغةً هؤلاء العرب الفاتحين لغةً لها ؛ فأصبحت العربية لغة الدين والدولة والشعر والعلم . ولكن بينما كانت المناصب العليا في إدارة الدولة وفي الجيش يُفضل في توليها العرب دون غيرهم ، صار التوفر على الفنون والعلوم أول الأمر حظ قوم من غير العرب ومن المولدين^(١) . وكان العرب في الشام يتعلمون من النصارى^(٢) .

(١) وهذا ما يقوله ابن خلدون أيضاً في مقدمته (الفصل السادس والثلاثين ، د في أن حلة العلم أكثرهم النجم » ؛ وهو يفصل رأيه ، ويؤيده أيضاً بذكر إحصاء لبعض الأسماء . لكن لا يصح أن ننسى أن العرب إلى جانب اشتغالهم بشؤون الدولة قد توفروا على العلوم الدينية ، وهذا طبيعي . ولا يصح أن ننسى على كل حال أنهم كانوا في دولتهم أقلية . والمهم أن أول من اشتغل بعلوم الحكمة في الدولة الإسلامية هو خالد بن يزيد الأمير الأموي (ص ٨) وأن أول فيلسوف فيها هو السكندى العربي .

(٢) لعل المؤلف يقصد ما أشار إليه فون كريمر Alfred von Kremer منذ زمان =

ولسكن المقر الأكبر للثقافة العقلية كان في البصرة والكوفة ، حيث التقى
عربٌ وفُرسٌ ، ونصارى ومسلمون ، ويهود ومجوس . وهنا حيث ازدهرت
التجارة والصناعة ، يجب أن نلتبس بواكير العلم العقلي الديني ، تلك البواكير
التي نشأت من مؤثرات نصرانية مصطبغة بالفلسفة اليونانية في دورها الشرقي
ومن مؤثرات فارسية^(١) .

طويل ، في بحثه المسمى : Culturgeschichtliche Streifzüge auf dem Gebiete des Islams ط . ليبتزج ١٨٧٣ ص ٧ وما بعدها ، وتابعه عليه ماكدونالد D. B. Mac Donald في كتابه Development of Muslim Theology, Jurisprudence and Constitutional Theory ط . نيويورك ص ١٣١ — ١٣٢ ، وأيضاً بكر C. H. Becker في بحثه المسمى : Christliche Polemik und islamische Dogmenbildung ، والذي ظهر في مجلة Zeitschrift für Assyriologie عام ١٩١٢ ص ١٧٥ — ١٩٥ ، من أن المناظرات
بين المسلمين ونصارى الشام اضطرت المسلمين إلى تحديد أفكارهم واتخاذ موقف في حل مشكلات
دينية فلسفية . ويبنى هؤلاء العلماء رأيهم على أن يوحنا الدمشقي ألف كتاباً جسدلياً لإثبات
آراء مسيحية من القرآن وبين فيه كيفية مجادلة المسلمين في بعض النقاط . ولكن يغلب على
الظن أن هذا الكتاب ألف لإعداد النصارى في داخل الكنيسة للدفاع عن عقيدتهم ، وذلك
بعد أن اتصل يوحنا ، في أثناء خدمته في القصر الأموي ، بفكرى الإسلام ورجال الدولة ،
ومرف تقط الخلاف وكيفية إعداد النصارى لمواجهة . والتاريخ لم يحك لنا خبر مناظرات
ذات شأن أو على نطاق واسع . ولم تكن الظروف لتسمح بذلك فيما عدا دوائر الخاصة .
على أنه لا بد أن يكون لاختلاط العرب بفكرهم في الشام أثره في تحريك العقول . أما الأثر
الأكبر الذي لا يدانيه غيره فهو أولاً دخول أهل الديانات والمذاهب الفلسفية المختلفة
في الإسلام وتفكيرهم فيه من وجهة نظر فلسفية أو دينية أخرى ، وثانياً تعرض القرآن
لكثير من المشكلات الفكرية ، على نحو يدعو بطبيعته إلى التفكير والبحث فيها . أما كتاب
يوحنا فكان باليونانية ، فهو إذن لمن يقرؤها ؛ ثم إن يوحنا كان موظفاً في الدولة ، فالكلام
في مهاجمة دينها جهاراً غير معقول . هذا إلى أن طريقة الكتاب : « إذا قال لك العربي
كذا فقل كذا ، أو أسأله كذا » تدل على الحاجة إلى الدفاع أكثر من دلالتها على مجرد
رغبة في نقد عقائد المسلمين . راجع مثلاً كتاب الدعوة إلى الإسلام تأليف توماس أرنولد ،
الترجمة العربية ١٩٤٧ ص ٧٧

(١) هذا الكلام يحتاج إلى تقييد كبير ، راجع هامش رقم ٣ من الصفحة السابقة .
أثار القرآن مشكلات كان لا بد أن تدعو إلى النظر العقلي ، ونشأت الفرق والأبحاث الكلامية
فتأثرت بعوامل دينية نظرية ، وكل المذاهب المعروفة عند غير العرب هيأت مادة لذلك ؛
فيجب التمييز بين العامل الباعث والفكرة السائدة ، وبين المادة التي انتفع بها العرب

٤ - العباسيون ، وبغداد :

ثم خَلَفَت الدَّوْلَةُ العَبَّاسِيَّةُ (١١٢ - ٦٥٦ هـ = ٧٥٠ - ١٢٥٨ م) دولة بني أمية ؛ ولكي يتوصل العباسيون إلى الدولة تساهلوا مع الفرس ، وأذعنوا لمطالبهم ، وأخذوا يُلبسون حركاتهم السياسية ثوبَ الدين ويسخرونها لمصالحتهم . وفي غضون القرن الأول لدولتهم (أي إلى حوالي عام ٢٤٦ هـ = ٨٦٠ م) كانت عظمة الإمبراطورية الإسلامية في ازدياد ، وأُوهي على الأقل حافظت على ما كان لها . وفي عام (١٤٥ هـ ^(١) - ٧٦٢ م) أسس المنصور ، ثاني خلفاء البيت العباسي ، مدينة بغداد ، لتكون عاصمة الإمبراطورية بدلَ دمشق ؛ فسرعان ما فاقَت دمشق في بهجة الدنيا وجمالها ، وطلعت نورها الفكري على نور البصرة والكوفة ؛ ولم يكن يباريها إلا القسطنطينية ؛ وكانت قصور المنصور (١٣ - ١٥٨ هـ = ٧٥٤ - ٧٧٥ م) ، والرشيد (١٧٠ - ١٩٣ هـ = ٧٨٩ - ٨٠٩ م) ، والمأمون (١٩٨ - ٢١٨ هـ = ٨١٣ - ٨٣٣ م) وغيرهم في بغداد مُلتقى الشعراء والعلماء ولا سيما من الجهات الشرقية للدولة ، وكان لكثير من خلفاء بني العباس وَلَعٌ بالثقافة العقلية ، طلبوها لذاتها أو ليزينوا بها مُلكهم ؛ وهم ، وإن لم يكونوا في كثير من الأحيان بحيث يقدرُون أهل العلم والفن حق قدرهم ، فإنهم أغدقوا عليهم من العطايا ما جعلهم يلهبجون بالثناء . ومنذ عصر الرشيد ، على الأقل ، وُجِدَت في بغداد دارٌ للكتب ومعهدهٌ للعلماء ؛ بل نجد أنه حتى منذ عهد المنصور نفسه ، وفي عهد المأمون ومن بعده بوجه خاص ^(٢) ، شُرِعَ في نقل كتب العلم اليونانية ، من طريق السريانية في

(١) تاريخ بغداد ، ج ١ ص ٦٦ طبعة مصر

(٢) على أن الترجمة كانت قد بدأت منذ عهد بني أمية ؛ فأمر خالد بن يزيد بن معاوية التوفي عام ٨٥ هـ بتقل كتب الطب والنجوم والكيمياء ؛ ويقال إن هذا أول نقل في الإسلام . (ابن النديم ص ٢٤٢ ، ٣٥٤) ؛ يضاف إلى ذلك نقل الديوان من الفارسية أيام الحجاج ، ونقل كتاب أهرنوفس في الطب بأمر عمر بن عبد العزيز .

الغالب ، إلى لغة العرب ؛ وقد أثقت مختصرات لكتب اليونان وشروح لها .
 حتى إذا بلغ هذا النشاط العلمي أعلى ذرى صموده ، كانت عظمة
 الإمبراطورية الإسلامية في دور الهبوط ؟ فالعصبية والسخائم القبلية ، التي لم
 تهدأ قط في عهد بني أمية ، تراجعت في الظاهر فقط ، أيام بني العباس ، أمام
 الوحدة السياسية الوثيقة العرى ؛ وبقيت أيضاً منازعات أخرى متزايدة في
 حديثها ، كالجدل في مسائل الكلام والجدل الميتافيزيقي الفلسفي ، على نحو ما حدث
 في أثناء تدهور الإمبراطورية الرومانية الشرقية .

على أن خدمة الدولة ، في ظل الحكم الاستبدادي في الشرق ، ما كانت
 تحتاج إلا لقايل من ذوى العقول الممتازة ؛ ففقت كثير من القوى الفتيّة
 وتلاشت في الانهماك في الترف ؛ ووقعت أخرى في السفسطة والتلاعب بالألفاظ
 وفي دعوى العلم ؛ وهذا إلى أن انخلفاء ، لجأوا ، في حماية إمبراطوريتهم ، إلى
 الاستعانة بقوة أمم فتية أبعد عن ترف التحضر وانحلاله ، فاستعانوا أول الأمر
 بالخراسانيين من أهل إيران ، ثم اصطبغ بصبغتهم ، ثم استعانوا بالترك
 من بعدهم .

٥ — الدول الصفري — سقوط الخوفاة :

ثم أخذ انحلال الإمبراطورية يتجلى شيئاً فشيئاً ؛ وكان سلطان الجنود الترك ،
 وثورات العامة في المدن ، وثورات الفلاحين في الريف ، ودسائس الشيعة
 والإسماعيلية في كل مكان ، ثم نزوع الولايات النائية إلى الاستقلال ؛ كل ذلك
 كان من أسباب سقوط الإمبراطورية أو من علاماته .

وأصبح الترك حُجَّاباً في قصور الخلفاء ، وصار لهم سلطان إلى جانب سلطان

الخلافة ، ونزلت مكانة الخلفاء ، فلم تبق لهم إلا مكانة دينية^(١) ؛ وأخذت تتكون شيئاً فشيئاً دولٌ صغيرة مستقلة في أطراف الإمبراطورية ، حتى آل الأمر إلى « ملوك طوائف » يثيرون سخط المؤرخ بكثرتهم ؛ وظهر أمراء متفانون في الاستقلال ، وأكبرهم شأنًا في الغرب لذلك العهد بنو الأغلب في شمال إفريقيا — إذا صرفنا النظر عن دولة بني أمية في الأندلس (انظر ب ٤ ف ١) — والطولونيون والفاطميون في مصر ، وبنو حمدان في الشام والجزيرة ؛ وفي الشرق قام الطاهريون والسامانيون ، وقد أزالهم الترك عن دولتهم تدريجاً .

وفي قصور هذه الأسر الصغيرة يجب أن نلتصق شعراء العصر الثاني (القرن الثالث والرابع) وعلماءه .

ولقد أصبحت حلب ، بقرء دولة بني حمدان ، أحق من بغداد بأن تكون ، مدة قصيرة ، مركز الحركة العقلية ؛ وتمتعت القاهرة التي أسسها الفاطميون في عام ٣٥٨ هـ (٩٦٩ م) بمنزل هذه المسكنة زماناً أطول من زمان حلب ؛ ثم جاء محمود الغزنوي التركي الذي أصبح حاكم خراسان في عام ٣٨٩ هـ^(٢) ، فازدهر قصره في المشرق زماناً آخر قصيراً .

وفي عهد هذه الدول الصغيرة ، حينما كان أمر الحكم في يد الترك ، أسست

(١) ومن غريب الاتفاق بين ما يقوله المؤلف وبين رأى بعض المفكرين العرب ما يحكيه البيروني عن البعض من أنهم ، بعد انتقال الملك والدولة إلى آل بويه ، قالوا إن « الذي بقي في أيدي العباسية إنما هو أمر ديني اعتقادي لا ملكي دنيوي ، كمثل ما لرأس الجالوت عند اليهود من أمر الرياسة الدينية ، من غير ملك ولا دولة ، فالقائم من ولد العباس الآن إنما هو رئيس الإسلام » — الآثار الباقية ط . لبيترج ، ١٩٢٣ ص ١٣٢ .

(٢) هو أبو القاسم محمود بن ناصر الدولة أبي منصور سبكتكين الغزنوي .

أيضاً المدارس الإسلامية ؛ وأسست أول مدرسة ببغداد في عام ٤٥٧ هـ (١٠٦٥ م)^(١) .

ومن ذلك الحين صار للشرق عِلْمٌ ، ولكن هذا العلم لم يكن إلا رواية لما في الكتب المتقدمة من غير تصرف ؛ فقد كان المعلم يلقن تلاميذه ما أخذه عن أساتذته ، وتسكاد لا توجد في الكتب الجديدة عبارة إلا وهي في الكتب القديمة ؛ وبهذه الطريقة نجا العلم من الضياع .

على أنه يُحكى أن علماء ما وراء النهر ، لما سمعوا بإنشاء أول مدرسة ، أقاموا مأتماً ، احتفاءً بالعلم الراحل ؛ وهم لم يكونوا في ذلك بمخطئين^(٢) .

ثم انصبت في القرن السابع الهجري هجمات القتار ، تجتاح البلاد الشرقية من الإمبراطورية الإسلامية ؛ فانت على كل ما أبقى عليه الترك ؛ ولم تزدهر من بعد في تلك البلاد ثقافة يمكن أن ينبعث منها فن جديد ، أو أن تهب ما يحرك الهمة لإحياء العلوم .

(١) يقصد المؤلف المدرسة النظامية التي أسسها نظام الملك وزير السلطان السلجوقي ألب أرسلان ، ويرجع الفارسي إلى الجزء الثاني من ضحى الإسلام للأستاذ أحمد أمين ليرى طرفاً من المدارس الأولى في الإسلام .

(٢) انظر Snouck Hurgronje, Mekka, II. S. 228 f (المؤلف) ؛ أما سنوك هورجروني فيذكر ذلك عن أحد المؤرخين ، وهذا يحكى أن علماء ما وراء النهر بينوا وجهة نظرهم ، وهي أن العلم شيء شريف ، تطلبه النفوس لشرفه ولتفسيره به ، فإذا قد فتحت له المدارس الرسمية ، وعُين لها المدرسون بأجور يتقاضونها ، فقد أصيب شرف العلم ، ونزلت مكانته ؛ ووجود المدارس الرسمية يهدد للنفوس الدينية أن تطلب العلم لا لشرفه ، بل لأغراض مادية فانية ؛ فسينحط العلم بانحطاطهم ، دون أن يشرفوا هم به .

٢ - الحكمة الشرقية

١ - النظر العقلي عند الساميين :

لم تكن للعقل السامى قبل اتصاله بالفلسفة اليونانية ثمراتٌ في الفلسفة وراء الأحاجي والأمثال الحكيمية ؛ وكان هذا التفكير السامى يقوم على نظرات في شؤون الطبيعة ، متفرقة لا رباط بينها ، ويقوم بوجه خاص على النظر في حياة الإنسان وفي مصيره ؛ وإذا عرض للعقل السامى ما يعجز عن إدراكه ، لم يشق عليه أن يردّه إلى إرادة الله التي لا يُعجزها شيء ، والتي لا تُدرك مداها ولا أسرارها : ونحن نعرف هذا الضرب من الحكمة في « العهد القديم » ؛ ويدل على تكوّنه بين العرب على هذا النحو ما جاء في التوراة من قصة ملكة سبأ وما يُحكى عن شخصية لقمان الحكيم ، مما هو وارد في المأثورات العربية .

ووجد إلى جانب هذه الحكمة سحرُ السحرة ذائعاً في كل مكان ، وهو معرفة تُتمكّن صاحبها من التصرف في الأشياء .

ولسكن لم ينظر إلى العالم نظرةً علميةً أهلى من ذلك إلا كهنةُ بابل القدماء ، وإن كنا لا نعرف العوامل التي أدت إلى ذلك معرفةً تامةً ، كما لا نعرف مدى علومهم . تحولت أنظار هؤلاء الكهنة من الوجود الأرضي المضطرب إلى نظام الأفلاك ؛ ولم يكونوا كالعبرانيين الذين لم يتجاوزوا في العلم طورَ التعجب من الكون^(١) ، ولم يربوا في النجوم التي لا يحصيها العدُّ إلا رمزاً لسلالاتهم

(١) في كتاب أيوب ، الإصحاح السابع والثلاثين والثامن والثلاثين ، ما يدل على ذلك .

المقبلة^(١) ؛ بل كانوا أكثر شبهاً باليونان الذين أدركوا أن العالم شيء واحد وذلك من حركة الأفلاك المطردة المتوافقة ، ثم عرفوا بعد ذلك ما على الأرض من كثرة وتبوع . ولم يكن في علم أولئك الكهنة من نقص سوى أنه قد اختلطت بالصحيح فيه أساطيرُ أرسل فيها عنان الخيال ، وأنه كانت تخالطه معارفُ فاسدة ، مصدرها التنجيم ؛ ولم يكن الأمر على غير هذا عند اليونان أيضاً .

وقد تسربت إلى هذه الحكمة السكادانية في بابل والشام ، منذ أيام الإسكندر الأكبر ، أفكارٌ يونانية شرقية الصبغة أولاً ثم أفكار نصرانية مصطبغة بالفلسفة اليونانية المتأخرة في الشرق بعد ذلك ؛ أو قل إن هذه الأفكار حلت محل تلك الحكمة ؛ ولم تبق الوثنية القديمة محتفظة بمكانتها حتى عهد الإسلام إلا في مدينة حرّان ، وكانت هذه الوثنية متأثرة قليلاً بالنصرانية (انظر ب ١ ف ٣ ق ٤) .

٣ — الديانة الفارسية ، الهندية :

غير أن ما جاء إلى المسلمين من الحكمة الهندية والفارسية كان أهم من كل ما أثر لهم من العقل السامى . ولا حاجة بنا إلى الدخول في مسألة ما إذا كانت الحكمة الشرقية قد تأثرت بفلسفة اليونان أولاً ، أو أن هذه تأثرت بذلك^(٢) ؛

(١) في سفر التكوين : الإصحاح الخامس عشر ، دال على ما يقوله المؤلف .

(٢) يقول أرسطو إن « طاليس » أول الفلاسفة ؛ ولكن من اليونانيين من يذكر فلسفة للفرس والمصريين والبابليين والهنود : بل يعترف أرسطو أن مصر كانت مهد العلوم الرياضية . وتدل المباحث الأثرية على أن منشأ الفلسفة في بلاد الشرق ، حيث ازدهرت مذاهب فلسفية قبل أيام اليونان . ولكن معارف الشرقيين كانت متصلة بالدين ، ومرتبطة بفايات عملية ، وكانت ملاحظات مفككة لا يربطها قانون يستند إلى برهان . ولا خلاف بين الباحثين الآن في أن اليونانيين أخذوا عن أهل الشرق معارف كثيرة ؛ ولكنهم امتازوا بربطها ببعضها ببعض ، وتعليلها تمليلاً أصح .

ونستطيع أن نتيين من المصادر العربية ، في شيء من اليقين ، ما أخذه المسلمون مباشرة عن الفرس والهنود ؛ فلنقتصر ههنا على هذه الناحية .

إن بلاد الفرس هي بلاد مذهب الاثنين (Dualismus) ، وليس من غير المحتمل أن تكون تعاليم الفرس الدينية بما فيها من اثنيثية قد أثرت في الخلافات الكلامية في الإسلام^(١) تأثيراً مباشراً أو عن طريق المانوية أو الفرق الغنوسطية الأخرى^(٢) ؛ ولكن مذهب الدهرية (Zrwanismus) ، من زرقان ، زروان = دهر^(٣)) الذي صار ، كما في الأخبار المأثورة ، ديناً ظاهراً يجاهر الناس بالاعتراف به في عهد يزدجرد الثاني من الدولة الساسانية (٤٣٨ — ٤٥٧ م) ، هو أعظم من ذلك تأثيراً في الفكرين الذين لا يتصل تفكيرهم بالدين . في هذا المذهب أُلغيت النظرة الاثنيثية للكون ، وذلك بأن جُعل الزمان الذي لانهاية له (زرقان = دهر) هو المبدأ الأسمى ، واعتُبر هو عين القدر أو الفلك الأعظم أو حركة الأفلاك ؛ وقد نال هذا المذهب الجديد إعجاب أهل النظر الفلسفي ، فقبوا مكاناً بارزاً في الأدب الفارسي وفي الآراء الشعبية إلى يومنا هذا ، تحت ستار الإسلام أو من غير ستار^(٤) ؛ ولكن متكلمى الإسلام أنكره

(١) إن احتياط المؤلف في هذا الحكم له ما يبرره ، لأن الفرس لم يكن لهم مذهب فلسفي من شأنه أن يؤثر بنفسه في العرب ؛ بل ربما كان التأثير من طريق ما حملته بعض المذاهب الفارسية في أعضائها من آراء يونانية أو غيرها . أما تأثير القول بالاثنيث فهو غير ظاهر ، اللهم إلا إذا كان من طريق الجدل أو إذا قبلنا اتهام متعصب أهل السنة لخصومهم من المتكلمين — راجع مثلاً كتاب إبراهيم النظام تأليف أبي ريذة ص ٩٤ .

(٢) جماعات دينية فلسفية ظهرت في القرنين الأول والثاني للميلاد ، ولهم نزعة صوفية تجمع بين مختلف المذاهب وتحاول التوفيق بين جميع الأديان وتخرج الدين بالفلسفة .

(٣) انظر ب ٢ ف ١ ق ٦ .

(٤) وقد جرى شعراء العرب منذ القدم في اليوم على الاعتناء بفكرة الزمان ، كفهوم شعري مساعد لهم في التعبير عن مجرى الحوادث والتصرف في الناس ؛ وكثيراً ما نجد في أشعارهم ذكر الدهر ، الأيام ، أنيالي ، وذكر فعلها في الناس .

إنكارهم للمادية (Materialismus) والكفر بالله الخالق (Atheismus) وما إليهما ؛ ولم يكن أصحاب المذهب اللئالي من الفلاسفة (Idealisten) أقل إنكاراً له من المتكلمين .

٣ — الحكمة الهندية :

أما الهند فكانت تُعد بلاد الحكمة على الحقيقة ؛ وكثيراً ما يقول مؤلفو العرب في كتبهم إنها « معدن الفلسفة »^(١) .

وقد ذاعت المعرفة بالحكمة الهندية بين العرب أيام السلم من طريق التجارة التي كان الفرس ، في الأغلب ، وسطاء فيها بين الهند والعرب ؛ ثم انتشرت أيضاً بسبب فتح الهند على يد المسلمين .

وترجم الكثير من هذه الحكمة في عهد المنصور (١٣٦ هـ — ١٥٨ هـ = ٧٥٤ — ٧٧٥ م) والرشيد (١٧٠ — ١٩٣ هـ = ٧٨٩ — ٨٠٩ م) ؛ وترجم بعض ذلك من الترجمة الفارسية (اللغة الفهلوية) وبعضه الآخر عن اللغة السنسكريتية مباشرة ؛ وكمن أقوال في الحكمة الأخلاقية أو السياسية أخذت من قصص الهنود وأساطيرهم مثل قصص بانتشاتانترا^(٢) وغيرها التي نقلها عن الفهلوية ابن المقفع في عهد المنصور .

غير أنه كان للرياضيات الهندية والتنجيم المتصل بالطب العملي والسحر

(١) راجع مثلاً طبقات الأمم للقاضي صاعد الأندلسي ص ١١ وما بعدها ، حيث يشيد المؤلف بحكمة الهند ، ويبين فرقهم وبعض عقائدهم وما وصل إليه من علومهم . ولكن يجب أن نعتد في الحكم على الهند بما يقوله البيروني في كتابه عن مقالاتهم من أن علومهم خليط من أشياء مختلفة دون تعميس ، خصوصاً في أوائل كتابه (تحقيق ما للهند من مقولة) إلى ص ١٣ . ويرجع القاري إلى ما يقوله ابن النديم عن الهند ، وإلى نبذة قصيرة عنهم ساقها ريتز في نشرته لكتاب فرق الشيعة لأبي محمد الحسن بن موسى النوبختي ، في المقدمة ، ط . استانبول ١٩٣١ .

(٢) هي المسماة كلية ودمنة ، ومعنى بانتشاتانترا الكتاب الخمس .

أكبر الأثر في بواكير الحكمة العقلية في الإسلام ؛ وعُرف كتاب السند هند
لبرهمكوبت ، وهو الكتاب الذي ترجمه إلى العربية الفزارى ، يعاونه علماء من
الهنود ، في عهد المنصور ، قبل أن يعرف كتاب المجسطى لبطليموس .

وهكذا فتبعت للعرب آفاق واسعة لعالمٍ يمتد في الماضي والمستقبل ؛ وقد
ذهل مؤرخو العرب ، في سذاجتهم الرزينة ، ذهولا بانح حد الاضطراب من
كبر الأعداد التي كان يستعملها الهنود في حسابهم ؛ كما أن تجاراً من العرب في
الهند والصين ، من جهة أخرى ، كانوا يقدرون عمر العالم ببضعة آلاف من
السنين ، فكانوا موضع سخريه .

ولم يجهل المسلمون أيضاً آراء الهنود في المنطق وفيما بعد الطبيعة ؛ غير أن
تأثير هذه الآراء في التطور العلمي كان دون تأثير الرياضيات والتنجيم . ولا شك
في أن تأملات الهنود المرتبطة بكتبهم المقدسة والمتقيدة بالدين تقيداً تاماً ، كان لها
أثر متصل في الصوفية الفارسية والإسلامية^(١) .

أما الفلاسفة فلا ريب في أنها من ثمار العقل اليوناني ؛ وما يكون لنا أن نساير
روح العصر ، فنجعل لآراء نُسَّاك الهنود المتصلة بابن البقر مكاناً من كتابنا أكبر
عما ينبغي لها .

وقد يكون فيما كان يذهب إليه هؤلاء المتنسكون العميقو النظر البعيدو
الغور الذين يعذبون أنفسهم تطهيراً لها من الآثام ، من أن كل ما يدركه الحس
فهو مظاهر خادعة ، شئ من خلاصة الشعر وسحره ؛ وقد يتفق هذا أيضاً مع

(١) يجب من حيث البدء أن نميز بين التصوف الإسلامي الحقيقي من حيث نشأته ووسائله
وغايته وسببته العامة وبين آراء بعض المتصوفة أو أقوالهم التي دخلت على يد غير العرب ، فغاية
الناسك الهندي ليست هي غاية الصوفي المسلم ، وفكرة الذات الإلهية مختلفة عند أحدهما عنها
عند الآخر ، والوسائل أيضاً مختلفة ، ونتيجة التصوف في الحالين ليست واحدة . المشترك بين
الهنود والصوفية هو الاتفاق على قهر البدن بوسائل لا تتفق إلا في الظاهر .

ما وصل إلى الشرق في مذهب الفيشاغوريين الجديد وفي المذهب الأفلاطوني الجديد من آراء في أن كل ما على الأرض فهو زائل فإن ؛ غير أن الهنود لم يأتوا بشيء ذي خطر في تفسير ظواهر الكون ، ولا في بعث الروح العلمية ، كما أن شيئاً من ذلك لم يؤثر عن فيشاغورس أو أفلوطين .

ولسكى يتجه الفكر إلى معرفة حقائق الأشياء الخارجية لم يكن يحتاج إلى خيال الهند ، بل كان لا بد له من عقل اليونان . ونجد في الرياضيات العربية أكبر برهان على هذا ؛ ورأى أحسن العلماء ، الذين يمتد بهم في هذا الشأن ، أن الحساب هو وحدّه العنصرُ الهندي في هذه الرياضيات ؛ أما الجبر والهندسة فهما يونانياً النزعة في جلّ أمرهما ، إن لم تكن هذه الصبغة اليونانية هي الوحيدة فيهما .

ونكاد لا نجد هندياً واحداً نفذ عقله إلى إدراك الرياضيات البهتة ؛ بل بقي العدد عندهم على الدوام شيئاً مادياً حسياً ، مهما بالغ في الكبر ؛ وكانت المعرفة في فلسفة الهند وسيلة في الجملة . وكان نسا كهم يرون أن الوجود شرٌّ ، فجعلوا الخلاص منه غاية لهم ؛ والفلسفة هي السبيل إلى الحياة السعيدة . ومن أجل هذا كانت حكمة الهند على نسق واحد لا يتجدد ، تلك الحكمة الموجهة إلى الاندماج في الشيء الواحد الشامل للأشياء كلها ؛ وذلك خلافاً لعلم اليونان ، فإنه كان ، في تشعبه ، يحاول أن يدرك أفاعيل الطبيعة وأفاعيل العقل ، في كل نواحيها .

تهيات لفكري الإسلام من حكمة الشرق ومن تنجيئيه ومن معارفه الكونية مادة متنوعة ؛ ولكن الصورة التي صيغت فيها هذه المادة والمبدأ الأساسي في بنائها مصدرها اليونان . وإذا وجدنا العرب يصلون بين الأشياء المتعددة برابط منطقي أو قائم على الاعتبار لخصائص الأشياء ، لا حين يحصونها

إحصاء أو يجمعون بينها على غير نظام ، فالراجح أنهم في كل ذلك متأثرون باليونان .

٣ — العلم اليوناني^(١)

١ — السريانة :

كما أن الفرس كانوا في الغالب هم واسطة الاتصال التجاري بين الهند والصين وبين بوزنطة ، فكذلك كان السريان واسطة في نقل الثقافة إلى أقصى الغرب ، حتى بلغوا بها فرنسا ؛ فهم الذين كانوا يجلبون الخمر والحريز وغيرها إلى الغرب ، ولكنهم كانوا فوق هذا ، هم الذين أخذوا الثقافة اليونانية من الإسكندرية وأنطاكية ، ونشروها في الشرق ، وحملوها إلى مدارس الرها Edessa ونصيبين وحران وجندبسابور . وكانت سورية هي البلاد المتوسطة على الحقيقة ، وفيها التقت أكبر دولتين لذلك العهد ، وهما دولة الفرس ودولة الروم ، التقتا عدوتين

(١) ليرجع القارىء في معرفة تاريخ وطريقة انتقال العلم اليوناني إلى العرب من جهة ، ومعرفة خصائص الفكر الشرقي وأثر العلم اليوناني في تفكير الشرقيين من جهة أخرى إلى مقالة ماكس مييرهوف بعنوان : من الإسكندرية إلى بغداد Dr. Max Meyerhof : Von Alexandrien nach Baghdad ، وقد ظهر في SBPAW (أخبار جلسات الأكاديمية البروسية للعلوم — القسم الفلسفي التاريخي عام ١٩٣٠ من ص ٣٩٠ فما بعدها . وظهر له مختصر بالإنجليزية في مجلة Islamic Culture الهندية عام ١٩٣٧ (يناير) ص ١٧ — ٢٩ ، وقد ترجمه الدكتور عبد الرحمن بدوي إلى العربية ضمن كتابه : التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية (ص ٣٧ — ١٠٠) ، وليرجع القارىء إلى بحث أ. هـ . شيدر ، بعنوان : الفرق والتراث اليوناني H. H. Schaeder : Der Orient und das griechische Erbe ، وقد ظهر ضمن مجموعة Die Antike ، المجلد الرابع عام ١٩٢٨ من ص ٢٢٦ فما بعدها . وفي هذين البحثين ما يشبع حاجة القارىء في الناحيتين .

أو صديقتين ، ودام اتصالهما قروناً ، وقام الفصاري السريان في تلك الأحوال بدور يشبه الدور الذي قام به اليهود^(١) فيما بعد .

٢ — الكنائس النصرانية :

وجد الفاتحون المسلمون الكنيسة النصرانية منقسمة إلى ثلاث فرق كبرى ، إذا صرفنا النظر عن الفرق الصغيرة الكثيرة ، فكانت الكنيسة اليعقوبية ، وإلى جانبها الكنيسة المملكانية الرسمية متغلبة في سورية الحقيقية ، وكانت الكنيسة النسطورية هي السائدة في فارس .

ولم تخلُ الفوارقُ المذهبية بين هذه الطوائف من أن يكون لها شأنٌ في تطور مباحث العقائد في الإسلام .

كان أتباع الكنيسة اليعقوبية يرون أن اللاهوتية والناسوتية تؤلفان في المسيح (عليه السلام) طبيعةً واحدةً ، على حين كان المملكانيون يميزون بين طبيعتين في المسيح : الطبيعة الإلهية والطبيعة البشرية ، وكان النسطوريون أشد من المملكانيين تدقيقاً في هذا التمييز .

ولما كانت الطبيعة في حقيقة أمرها عبارة عن قوة ومبدأ فعلٍ ، صار موطن النزاع هو : هل ما للإله من إرادة وفعل ، وما للإنسان من إرادة وفعل متَّحدان في المسيح أم هما متمايزان ؟

فأما اليعاقبة فإنهم ، لأسباب دينية وأسباب مرجعها إلى النظر العقلي ، أكدوا القول بالوحدة في المسيح ، إلههم ، متجسِّفين من شأن العنصر الناسوتي . وأما النسطوريون فإنهم ذهبوا يثبتون للمسيح خصائص الإنسان في الوجود

(١) ربما يقصد المؤلف أن اليهود في الأندلس ترجعوا إلى لغتهم كثيراً من كتب اليونان والرب الفلسفية ، وكانت هذه الترجمة سبباً في حفظ كثير من مؤلفات العرب التي ضاعت أصولها ، وعلى هذه التراجم اعتمد المسيحيون بعد ذلك في معرفة التراث العربي واليوناني والاستفادة منهما ، خصوصاً قبل أن يعرفوا أرسطو عن اليونانية مباشرة .

والإرادة والفعل ، مميّزين بين ذلك وبين ما للعنصر اللاهوتى .

وفى هذا المذهب الأخير الذى ساعدته ظروف سياسية وأحوال ثقافية مجالاً أوسع للنظر الفلسفى فى الكون وفى الحياة . والحق أن النسطوريين بذلوا أكبر جهد فى دراسة علوم اليونان^(١) .

٣ — الرها ونصيبين :

كانت السريانية ، وهى لغة كل من الكنيسة الغربية والكنيسة الشرقية (أو الفارسية) ، ولكن اللغة اليونانية كانت تُدرّس إلى جانب السريانية فى مدارس الأديرة ، ويجب أن نذكر أن رأس عين وقنسرين كانتا مركزى الثقافة فى الكنيسة الغربية (اليعقوبية) . على أن مدرسة الرها كانت أهم من ذلك ، فى أول الأمر على الأقل ، لأن لهجة الرها بلغت من الرقى درجة تجعلها صالحة لأن تكون لغة يُكتب بها . ولكن هذه المدرسة أُغلقت فى عام ٤٨٩ م ، لأن معلميها كانوا نسطوريين فى آرائهم ؛ ثم فتحت ثانية فى نصيبين . وقد نالت تأييد الساسانيين إذ ذاك لأسباب سياسية ، فنشرت العقائد النسطورية والمعارف اليونانية فى بلاد الفرس .

كان ما يُعلّم فى تلك المدارس ذا صبغة دينية غالباً ومتصلاً بالنصوص المقدسة ، وكان موجّهاً بحيث يوائى حاجات الكنيسة ؛ غير أن الأطباء وطلاب الطب كانوا يشتركون فيه . على أنه إذا كان هؤلاء فى الغالب من طبقة رجال

(١) لمعرفة هذه الفرق النصرانية وعقائدها ، كما عرفها المسلمون ، يحسن بالقارى أن يرجع إلى المثل والنحل للشهرستانى ص ١٧١ — ١٧٩ طبعة لندن ١٨٤٦ م . والفصل لابن حزم ج ١ ص ٤٧ وما بعدها من طبعة مصر سنة ١٣٤٧ هـ . وليرجع إلى مثال من مناقشة علماء الإسلام لمذاهب النصارى المختلفة فى كتاب التمهيد للباقلانى ط . القاهرة ١٩٤٧ ، حيث يتكلم مع كل فرقة منهم .

الدين ، فإن هذا لا يرفع التمايز بين دراسة اللاهوت والاشتغال بالمعارف
الدنيوية . نعم ، كان القانون الروماني المعمول به في الشام يُعنى المعلمين (القسس
العلماء) والأطباء جميعاً من دفع الضرائب ، وكان يمنحهم جميعاً امتيازات أخرى ؛
ولكن القسس كانوا يُعتَبَرُونَ أطباء يداوون الأرواح ، أما الأطباء فلم يكن لهم
إلا معالجة الأبدان ؛ وكان هذا وحده كافياً في تبرير ما ناله الأولون من شرف
التقدم على الآخرين . وظل الطب على الدوام شأنًا من الشؤون الدنيوية ، وكانت
نظم مدرسة نصيبين (في عام ٥٩٠ م) تقضى بأن لا تُقرأ الكتب المقدسة مع
الكتب التي تعالج أمور الدنيا في مكان واحد .

كان الأطباء يعظمون مؤلفات بقراط وجالينوس وأرسطو ؛ أما في الأديرة
فكانت أول خصائص الفلسفة هي أنها حياة التأمل التي يحياها المُعْرِضُونَ عن
الدنيا ، فلم يُعْنَوْا إلا بهذا الشيء الواحد الذي كان همهم الأول .

٤ — مدينة حرّان :

وكان لمدينة حرّان في الجزيرة ، وهي مدينة قريبة من الرُّها ، مكان خاص
بها ؛ ففي هذه المدينة ، ولا سيما عندما أخذت تزدهر من جديد منذ الفتح
العربي ، اتصلت وثنية الساميين القديمة بالأبحاث الرياضية والفلكية وبفكرات
المذهبيين الفيثاغوري الجديد والأفلاطوني الجديد . وكانت الحرّانيون
— أو الصابئة^(١) ، وهذه هي التسمية التي أطلقت عليهم في القرنين التاسع

(١) راجع ما حكاه ابن النديم في الفهرست (ص ٣٢٠) نقلاً عن مؤرخ نصراني ،
من أنهم بدءوا في أواخر عصر المأمون ، بإشارة « شيخ من أهل حران فقيه » ، ينتحلون
اسم الصابئة ، لكي يظلوا متميزين بحقوق أهل الكتاب ؛ وذلك لأن الصابئة اسم لطائفة دينية
مذكورة في القرآن . ويذكر ابن النديم (ص ٣٢٦) ما يدل على أنه كانت لهم رئاسة
ورؤساء منذ عهد عبد الملك بن مروان ، وأنه (ص ٣٢٠) كان لهم كتاب يشتمل على =

والعاشر (الثالث والرابع من الهجرة) ينسبون حكمتهم المصطنعة بصيغة التصوف

== مقالاتهم في التوحيد في عصر الكندي فيلسوف العرب ، وهو كتاب ينسبونه لهرمس ، أحد أنبيائهم ؛ ويصف الكندي هذا الكتاب بأنه « على غاية من التفانة في التوحيد ، لا يجد الفيلسوف ، إذا أعجب نفسه ، مندوحة من مقالاته والقول بها » . بل يعرف ابن النديم (ص ٣٢٧) كتاباً لهم ، مترجم إلى العربية ، وفيه مذاهبهم وصلواتهم . ويصف ابن النديم (ص ٢٢) الحنفاء بأنهم هم « الصابئون الإبراهيميون الذين آمنوا بإبراهيم عليه السلام ، وحملوا الصحف التي أنزلها الله عليه » . والبيروني المتوفى عام ٤٤٠ هجرية يعرف بقايا هؤلاء الصابئة الحرائين ، ويذكر زعم من زعم أن إبراهيم عليه السلام كان منهم ؛ ثم يقول (الآثار الباقية ص ٢٠٤ — ٢٠٦) : « ونحن لا نعلم منهم إلا أنهم أناس يوحّدون الله ، وينزهونه عن الفبايح ، ويسمونه بالأسماء الحسنى مجازاً ، إذ ليس عندهم صفة بالحقيقة ؛ وينسبون التدبير إلى الفلك وأجرامه ، ويقولون بحياتها ونطقها وسمها وبصرها ، ويعظمون الأنوار » ، ثم يذكر أنه كانت لهم أَسْنَام وهيكل ، كما يذكر حكاية أن الكعبة وأصنامها كانت لهم ، وأنه كان لهم أنبياء كثيرون ، معظمهم فلاسفة .

ونحن نجد من أحكامهم وعبادتهم ، بحسب حكاية البيروني ، ما يشبه أحوال اليهود والمسلمين . وإذا كان البيروني ، وهو المؤرخ الناقد المحقق ، يذكر قول من قال إنهم هم الحنفاء والحنفية ، لا الصابئة بالحقيقة ، فإن الصابئة تستحق إذن دراسة خاصة ، بالنسبة للفلسفة العربية وبالنسبة للكندي ، وقد يجوز أنهم بقايا ديانة قديمة اختلطت بها الفلسفة ، كما هو بين من روح التنزيه المسيطرة عليهم في تصورهم للذات الإلهية . إفل نحلّتهم توحيد قديم يرجع لإبراهيم عليه السلام ، عادت إليه بعض التصورات البابلية القديمة واختلطت به بعد فتح الإسكندر الأكبر للشرق عناصر فلسفية . والناظر في ديانة هؤلاء الصابئة يرى مزيجاً غريباً من التوحيد والتنزيه ومن عناصر خرافية ، فيها تنجيم وسحر وتمظيم للجن والشياطين والسكواكب ، يوسّطونها ، باعتبار آلهة دُنيا ، بينهم وبين الله ، ويقربون لها القرابين حتى الإنسانية منها . ولهم أعياد وطقوس ورسوم رمزية وتماثيل وتعليقات من أعضاء الحيوانات . وقد بقيت لذلك آثار حتى عهد ابن النديم . ولكن أهم ما في مذهبهم هو التوحيد المبني على التنزيه لذات الله والعناصر الفلسفية المأخوذة في الغالب عن أرسطو — راجع للاستقصاء : كتاب الفهرست ص ٣١٨ وما بعدها ، وكتاب الملل والنحل للعمرستاني ص ٢٠٢ — ٢٠٣ من طبعة لندن ، وما يسوقه المؤلف من نقط خلاف بين الصابئة والحنفاء من ص ٢٠٥ وما بعدها ، ولينظر القارئ مادة « صابئة » في دائرة المعارف الإسلامية جزء ٤ ص ٢٢ — ٢٣ ليرى طائفتي الصابئة : الطائفة الدينية المذكورة في القرآن والطائفة الفلسفية . راجع الجزء الأول من رسائل الكندي التي نشرناها — القاهرة ١٩٥٠ ص ٣٨ فما بعدها من التصدير .

والأسرار المكنونة (mystische Weisheit) إلى هرمس المثلث الحكمة^(١)
 (Hermes Trismegistos) وأغاتا ذيمون^(٢) (Agathodaemon) وأورانئوس^(٣)
 (Uranus) وغيرهم ؛ وقد أخذوا عن حسن نية بحكم و آراء موضوعه ترجع
 للعصر الإغريقي المتأخر ، وربما يكون بعض هذه الحكم قد وُضع بين ظهرانيهم .
 وقد نشط قليلون منهم في الترجمة وفي تأليف يدل على سعة العلم ، وكان لكثيرين
 منهم اتصال علمي وثيق بعلماء الفرس والعرب من القرن الثامن إلى العاشر الميلادي
 (من الثاني إلى الرابع الهجري) .

٥ — جنديسابور :

وجاء كسرى أنوشروان (٥٣١ — ٥٧٩ م) فأسس في فارس ، بمدينة
 جُنديسابور معهداً للدراسات الفلسفية والطبية^(٤) ؛ وكان معظم أساتذته من

(١) ليرجع القارىء إلى طبقات الأطباء لابن أبي أصيبعة (ج ١ ص ١٦ ، ١٧ طبعة
 مصر ١٢٩٩ هـ — ١٨٨٢ م) ليرى أخبار المراسمة وأنهم كانوا ثلاثة ، ويذكر صاحب
 الفهرست (ص ٣٢٠ من طبعة ليبترج) عن السكندى أنه أسلم على مقالات لهرمس في
 التوحيد ، لا يجد الفيلسوف إذا أعجب نفسه مندوحة عنها والقول بها ؛ فقد يجوز أن يكون
 لفلسفتهم أثر في تفكيره ؛ راجع مقدمتنا لرسائل السكندى .

(٢) أو أغاثو ذيمون ، وهو مصري ، وكان أحد أنبياء اليونانيين والصيريين — طبقات
 الأطباء ج ١ ص ١٦ .

(٣) يسميه صاحب الفهرست (ص ٣١٨) أرائى ، ويذكره مع أنبياء الحرايين
 والسكندانيين .

(٤) كانت بفارس في القرن السادس الميلادي نهضة علمية ؛ ومن مظاهر ذلك ازدهار
 مدرسة جنديسابور أكبر ازدهار في تاريخها ؛ فقد أسس بها معهد طبي ، وألحق به مستشفى ؛
 وكان الأساتذة والأطباء من الهنود أو اليونان الذين أخرجوا من بلادهم ولجأوا إلى فارس
 أو من النصارى السريان ؛ وإذن فقد التفت في جنديسابور الحكمة الهندية والفارسية
 واليونانية التقاء خصباً ، في ظل ملك مستنير ، هو كسرى أنوشروان ؛ وقد واصلت المدرسة
 نشاطها بعد الفتح العربى ، ومنذ أوائل العصر العباسى بدأ الانحلال بأساتذة هذه المدرسة ،
 فأمدت خلفاء الإسلام بالأطباء قروناً ، وكان لها شأن في الحركة العلمية في الإسلام — راجع
 بحث ميردوف المشار إليه في ص ١٦ هامش رقم ١ .

النصارى النسطوريين ؛ على أن كسرى كان له شغف بالثقافة العقلية فشمّل
تسامحه كلاً من النسطوريين واليعقوبيين ؛ وصار النصارى السريان أطباء ،
فنالوا الحظوة التي نالوها في قصور الخلفاء فيما بعد .

ثم أخرج من أثينة سبعة من فلاسفة المذهب الأفلاطوني الجديد ، فأراهم
كسرى في قصره عام ٥٢٩ م ؛ وربما كان ما لاقوه هناك شبيهاً بما لاقاه أصحاب
الفكر الحر من الفرنسيين في البلاط الروسي في القرن المنصرم ؛ وعلى أى حال
فقد حثوا إلى وطنهم ، وكان لكسرى من تقدير حرية الفكر ومن كبر الهمة
والروح ما جعله يخلّي بينهم وبين الرحيل ، وينصّ في معاهدة السلام التي أبرمها
مع بوزنطة في عام ٥٤٩ م على ضمان الحرية لهم في عقائدهم ؛ ولا شك أن مقامهم
في الفرس كان له بعض التأثير .

٦ - تراجم السريان :

يمتدّ عصرُ الترجمة لكثب اليونان الفلسفية على أيدي السريان ، من
القرن الرابع الميلادي إلى القرن الثامن تقريباً ؛ ففي القرن الرابع تُرجمت مجموعات
من الحكم .

وأول مترجم يُذكر باسمه هو بروبوس (Probus) ، « قسيس وطبيب في
أنطاكية » (في النصف الأول من القرن الخامس الميلادي) ؛ وربما كان عمله
مقتصراً على شرح كتب أرسطو المنطقية أو إيساغوجي لفرفور يوس .

(Porphyrus) .

وأشهر منه سرجيس^(١) الرسعني (Sergius von Ras'ain) المتوفى حوالى سن السبعين أو ما يقاربها فى القسطنطينية على الراجح ، وهو راهب وطبيب عراقى أحاط بالعلم الإسكندرى كله ، ويُحتمل أن يكون قد حصل هذا العلم فى الإسكندرية ؛ ولم يقتصر فى الترجمة على كتب الإلهيات والأخلاق والكتب المصطنعة بصيغة التصوف ، بل شملت ترجمته فوق ذلك كتب الطبيعة والطب والفلسفة .

وقد واصل السريان هذه الحركة العلمية إلى ما بعد الفتح العربى ، فترجم يعقوب الرهاوى (Jakob von Edessa) (حوالى ٦٤٠ — ٧٠٨ م) كتب اليونان فى الإلهيات ولكنه اشتغل إلى جانب هذا بالفلسفة ؛ وأففى بأنه يجوز للقسس النصارى أن يقوموا بتعليم أبناء المسلمين ، عندما استغنى فى ذلك ؛ وهذا يدل على أن المسلمين كانوا فى حاجة إلى الثقافة ، وأنهم رغبوا فى تحصيلها^(٢) .

وترجم السريان ما ترجموه من كتب اليونان بأمانة فى الجملة ، خصوصاً سرجيس ؛ غير أن مطابقة الترجمة للأصل تبدو فى كتب المنطق والعلم الطبيعى أكثر مما تبدو فى كتب الأخلاق أو ما بعد الطبيعة ؛ فقد حذفوا كثيراً من غوامض هذين العلمين ، أو هم فهموه على غير وجهه ، وأحلوا عناصر نصرانية محل كثير مما هو وثنى ؛ فبطرس وبولس ويوحنا تظهر أحياناً بدل سقراط وأفلاطون وأرسطو ، وحل الإله الواحد محل القدر والآلهة المتعددة ؛ ثم نرى أفكاراً كفكرة الدنيا أو الخلود أو الخطيئة تصطبغ بالصيغة النصرانية .

(١) ويسميه ابن أصبغة ج ١ ص ١٠٨ ، ١٨٦ ، ٢٠٤ سرجس الرأس عيني ، ويقول إنه أول من نقل كتب اليونان على ما قيل إلى السريانية وإنه صاحب مصنفات كثيرة فى الطب والفلسفة .

(٢) راجع بحث ميرحوف المشار إليه فى ص ١٦ هامش رقم ١ .

على أن العرب من بعد قد أربوا على السريان في طبع ما وصل إليهم بطابع لغتهم وثقافتهم ودينهم ؛ وقد نستطيع تعليل بعض هذا بنفور المسلمين من كل ما هو وثني ، أما بعضه الآخر فيرجع إلى أنهم كانوا أقدر من غيرهم على هضم العناصر الأجنبية وتشرُّبها .

٧ — الفلسفة عند السريان :

وعنى السريان إلى جانب قليل من كتب الرياضيات والطبيعيات والغالب بأسرين : فعنوا أولاً بمجموعات الحكم الخلقية التهذيبية ، وقرنوها بشيء من الكلام في سير الفلاسفة ، وبالجملة عنوا بالحكمة الفيثاغورية الأفلاطونية التي تنزع إلى التصوف ؛ وأهم ما نجد من ذلك هو الحكم المنحولة المنسوبة إلى فيثاغورس (Pythagoras) وسقراط وفلوطرخس^(١) (Plutarch) وديونوسيوس (Dionysius) وغيرهم . وكان محور اهتمامهم نظرية لأفلاطون في النفس عدلت بعده بما يتفق مع الفلسفة الفيثاغورية أو الأفلاطونية الجديدة ، أو بما يتفق مع النصرانية ؛ بل نحن نجد السريان في أديرتهم يصوّرون أفلاطون في صورة راهب شقي انتبذ لنفسه صومعة في قلب البرية بعيداً عن مساكن البشر ، وبعد أن لبث ثلاث سنين صامتاً يتفكر في آية من الكتاب المقدس انتهى به تأمله إلى الإيمان بالتثليث .

أما الأمر الثاني الذي عنى به السريان فهو منطق أرسطو ؛ وظلت شهرة هذا الفيلسوف عند السريان ، كما ظلت عند العرب زماناً طويلاً ، تكاد تكون قاصرة على المنطق وحده . وهم عرفوا من منطقته : المقولات وكتاب العبارة ،

(١) هذا هو الاسم العربي . Plutarch

وعرفوا التحليلات الأولى (كتاب القياس) حتى أشكال القياس الجمالية ، كما كان الأمر في الغرب أول العصور الوسطى .

وقد احتيج إلى المنطق ليعين على تفهيم كتب علماء الكنيسة اليونان ، لأن هذه الكتب كانت متأثرة بالمنطق من الوجهة الصورية على الأقل ، ولكن المنطق لم يُعرف كله . وكذلك لم يُعرف خالصا ، بل بشروح وتعديلات علماء المذهب الأفلاطوني الجديد ، كما نرى ذلك مثلاً في الكتاب الذي ألفه باللغة السريانية بولس الفارسي (Paulus Persa) لكسرى أنوشروان ؛ وفي هذا الكتاب يُجمل العلمُ اسمى مكانة من الإيمان ، وتُعرف الفلسفة بأنها معرفة النفس لذاتها ، وبهذه المعرفة تعرف كل شيء ، كما يعلم الله الأشياء كلها بعلمه بذاته^(١) .

(١) كان بولس الفارسي هذا نصرانياً نسطورياً ملماً بالمعارف الفلسفية والدينية ، وكان في خدمة كسرى ؛ وهو في مقدمته لكتاب المنطق (راجع بحث كراوس المشار إليه فيما يلي) يمتدح الفلسفة ويقرر أن المذاهب الدينية متعارضة في مسائل مثل وحدانية الله وقدرته على كل شيء وخلق له ، ومثل قدم العالم وأبديته أو خلقه من مادة أو من لا شيء ، ومثل الاختيار الإنساني ، إثباتاً ونفيّاً ، بحيث لا يستطيع الإنسان أن يصدق كل هذه العقائد معاً أو بعضها دون البعض ، وبحيث لا يكون ثم سبيل إلى تكوين رأى واضح فيها ؛ فهي لا تزال تحيط بها الشكوك ، ولذلك يميز بولس بين موضوع العلم ، وهو القريب الواضح المعلوم ، وبين موضوع الإيمان ، وهو البعيد غير الظاهر وغير المعروف بالبحث ، ويرى أن العلم أوثق من الدين وأولى بالترفضيل ، خصوصاً لأن المؤمنين إذا بحثوا في مسائل الدين جردوا العلم من عناصر الدفاع بقولهم : سنعرف فيما بعد ما نحن مؤمنون به الآن مجرد إيمان ؛ وينتهي بولس إلى أن المعرفة الفلسفية أعلى من الدينية وأوثق . =

= على أننا نجد في باب برزويه من كتاب كلية ودمنة وفيما يتضمنه هذا الباب من تاريخ حياة هذا الطبيب وبحثه عن مثل أعلى لنفسه ، امتداح العقل باعتباره أحسن وسيلة للمعرفة ، والإشارة إلى عدم اليقين في المعارف الدينية وإلى تعارض الأديان ؛ وكذلك نجد رسم برنامج لحياة قاضلة من طريق مباشرة مهنة نافعة للحياة الإنسانية ، وذلك خارج خلافت الأديان ، لكن مع مساهمة روحها وغايتها الخلقية .

وقد اختلف الباحثون في أمر هذا الباب :

فأما البيروني فهو في كتابه عن علوم الهند (تحقيق ما للهند من مقولة . . . ص ٧٦ من الطبعة الأوروبية) يتهم ابن المقفع بزيادة باب برزويه في ترجمته لكتاب كلية ودمنة ، قصداً منه إلى « تشكيك ضمني العقائد وكسبهم للدعوة إلى مذهب النانية » ، وهو بعد أن يقول ما يرجح معرفته بكتاب كلية ودمنة في الأصل الهندي والفارسي ، متمنياً أن كان يتمكن من ترجمته ، يقول عن ابن المقفع إنه « إذا كان متهماً فيما زاد لم يخلُ عن مثله فيما نقل » . ويتابع البيروني في رأيه علماء آخرون مثل تولدكه وجبريلي (أنظر بحث كراوس التالي ذكره ص ١٤ - ١٥ و ص ٢٠ لمعرفة أسماء كتبهما) . ولما كان موجوداً في بعض النسخ أن ابن المقفع قال إن الفرس وضعوا باب برزويه فالظاهر أن الأستاذ السفير عبد الوهاب عزام يأخذ بهذه القضية دون أن يتعرض للبحث عن واضح الباب بعينه (أنظر مقدمة الأستاذ عزام لآخر وأدق نشرة لكتاب كلية ودمنة ، وقد أشرف عليها الأستاذ نفسه ، ص ٤٦ - ٤٧ ، القاهرة ١٩٤١) .

أما بول كراوس فهو في بحث له منشور باللغة الألمانية في مجلة الدراسات الشرقية التي تصدر في روما P. Kraus : Zu Ibn Al-Muqaffa, Rivista degli Studi Orientali, Vol. XIV (1933-34) p. 1-20. يذكر الآراء التي في مقدمة بولس الفارسي لمنطقه ، مشيراً إلى ما بينها وبين ما في باب برزويه من شبه ظاهري ، كما يذكر أن برزويه وبولس كانا متعاصرين ، وكانا معاً في بلاط

كسرى أنوشروان ، الملك المستنير الواسع العقل ؛ فجاز بحسب رأى كراوس أن يكونا معبرين عن روح مجلس كسرى بما كان فيه من سعة الأفق وحرية الفكر واختلاف الثقافات ، وأن يكون برزويه كان يرى ما يراه بولس ؛ ولعل ابن المقفع ، فى رأى هذا الباحث نفسه ، أن يكون قد وسّع نصّاً كان أمامه فى الأصل الفهلوى ، وجعل من ذلك مناسبة لبث آرائه الخاصة . ولكن هذا الافتراض لا يقوم إلا إذا ثبت وجود باب برزويه على نحو ما فى الأصل الفارسى ؛ ولكن هذا الأصل قد ضاع . على أنه يمكن المزيد من التحقيق بمراجعة الترجمة السريانية الأولى المنقولة عن الفهلوية ، لمعرفة إن كان الفرس قد زادوا باب برزويه حقيقة . ولكن فى أغلب الظن أن تولدكه وجبريل لم يجدا فى الترجمة السريانية ما يدعوها إلى تغيير رأيهما ، والباب لا يزال مفتوحاً للبحث .

ولا يستطيع الباحث أن يتجاهل ما لكلام البيرونى من قيمة ، لأنه فى أغلب الظن عرف الأصل الهندى والفارسى القديم ؛ وهو ، فوق ذلك ، العالم المحقق الذى لا يلتقى الكلام إلقاء ، فلا بد أنه لاحظ أن ابن المقفع زاد باب برزويه فى الترجمة العربية أو أنه أقحمه فى الكتاب إقحاماً ، إذا فرضنا أن ابن المقفع كان قد عرف بعض أخبار برزويه أو بعض ما يشبه آرائه عند بولس أو غيره . وابن المقفع متهم بالزندقة عند غير البيرونى وقبل عصره ، فلا يمكن تبرئته من تهمة زيادة باب برزويه أو من التفصيل فى آرائه ليثبت آراءه هو ، إلا إذا أكد الأصل الفهلوى لنا ذلك . أما قصة وضع باب برزويه التى تلتخص فى أن هذا الطبيب أراد ، بعد أن طلب الملك الفارسى منه أن يتمنى من المكافأة ما يريد ، أن يصل إلى منتهى الشرف بأن يكلف الملك وزيره بترجمة بكتابة ترجمة برزويه لتكون أول باب من الكتاب ، فهى قصة لا تخلو من خيال ؛ وربما كان لا بد من اختراعها أو استغلالها لإيجاد مناسبة للكلام فى الآراء الموجودة فى باب برزويه . ومن دلائل الوضع فى باب برزويه اختلاف الأخبار فى أمره ، وأن المقدمات الكثيرة لكتاب كايلى ودمنة

قد كتبت في عصور مختلفة ، وهي مختلفة الترتيب باختلاف النسخ (انظر مقدمة الأستاذ السفير عزام) .

وفستطيع أن نقول إنه ليس هناك ما يمنع أن يكون ابن المقفع قد عرف مقدمة بولس نفسها في السريانية ، واقتبس منها ، ووسع ما اقتبس ، ومزج ذلك بما وجدته من كلام عن برزويه ، إن كان مثل هذا الكلام موجوداً حقيقة في الأصل الفهلولي أو بما عرفه عن روح الفكري والزهد عند الهنود ، ثم أضاف إلى ذلك أو أيد به بما لاحظته من الأحوال الدينية والفكرية والاجتماعية وغيرها في أوائل العصر العباسي . وربما يكون هذا الرأي مقبولا وموفقاً بين ما يقوله البيروني وما يراه كراوس ، ولا سيما أن كراوس نفسه يلاحظ ما بين بولس وبرزويه من خلاف أساسي في الطابع الفكري وفي النزعة . ويظهر أن ابن المقفع عرف أخبار برزويه وأعجب به ، فاستحسن أن يذكر أخباره وأن ينتفع بها في بيان مثل أعلى ، وتدل روح الباب كله على الرغبة في حث القاري وإقناعه بالخروج من دائرة التقليد إلى دائرة التمحيص والتفكير الشخصي ؛ ولو أنعمنا النظر في باب برزويه لوجدناه عبارة عن وصف لتطور روح برزويه « وتنقله من حال إلى حال وبحته في الأديان والتماسه طلب الحكمة » . وتسير هذه الروح حتى انتهائها إلى غاية ، هي الفكرة التي لعلها قد أعجبت ابن المقفع والتي كان من المناسب أن تداع في عصر انهزام دولة عربية وقيام دولة أخرى بفضل جهود معادية للعرب كأمة ولتفرد دينهم بالسيطرة الروحية . يرتضي هذا الطبيب مهنة الطب — والطبيب بحسب منطق كلامه طبيب للبدن لكنه مثقف ثقافة فلسفية وله طموح في القيادة الروحية أيضاً — لأن الطب « محمود عند العقلاء غير مذموم عند أحد من أهل الأديان والملل » ، وهو لا يريد من طبه الدنيا بل يطلب الآخرة وخير الإنسانية وتخفيف آلامها . وهو ينتهي من بحثه عن مثل أعلى لحياته وبعد غصامته لنفسه وتزهيدها في الدنيا ومن مشاهدته أن عمله لا يقضي على الشر ، إلى اليأس من مثله الأعلى والجنوح إلى الدين ؛ وهنا ينظر في مشكلة الدين نفسه ، لكنه يرى كثرة الأديان.

ويرى أن بعض الناس يتدين تقليداً والبعض يتدين خوفاً والآخر تكسباً (وربما استطعنا أن نستشف من هذه الملاحظة حالة العصر الذي عاش فيه ابن المقفع) ، وأن كلاً يزعم أنه على صواب ويُزري على مخالفه ، هذا إلى خلاف بينهم شديد في « أمر الخالق والمخلوق ومبتدأ الأمر ومنتهاه » فيلزم علماء كل دين ، ليعرف الحق منهم ، لسكن على أساس « ألا يصدق بما لا يعرف ، ولا يتبع ما لا يعقل » ؛ ثم ينتهي من السؤال والنظر ، ومن رؤية أن كلاً يمدح دينه ويذم دين من خالفه ، إلى أنهم « بالهوى يحتجون ، وبه يتكلمون ، لا بالعدل » ؛ فلا يطمئن عقله بعد هذا البحث في الأديان ولا يجد فيها الثقة التي يبتغيها ، كما أنه لم يستطع تقليد دين آباءه ، لأن ذلك حجة ضعيفة يحتاج بها كل صاحب دين ، ولو كان فاسداً . ولم يرض بإضاعة الوقت في البحث عن اختلاف الأديان خوف أن يدركه الأجل ، وحرصاً على عدم الانشغال عن العمل النافع الذي كان يعمل به ويرجو منه الآخرة . فترك البحث ويقرر أن « يقتصر على كل عمل تشهد الأنفس على أنه ريث وتنفق عليه الأديان » ، أي أن يتبع عقله ، متمشياً مع الناية الخلقية للأديان ، مؤمناً بالآخرة وبالثواب والمقاب ويححو ذلك ؛ ولذلك يترك الشر بجوارحه وقلبه ويجعل الصلاح رفيقه الناصح ورأس ماله الباقي . ويزيده النظر في الدنيا وفنائها ورغبة في الزهد الذي يؤتي سكينة في الروح بتخليصها من الشرور ، ويثمر استكمالاً في العقل ؛ وبعد تردد بسبب مشقة الزهد وضيقة به ، يقيس آلام الزهد في جنب ضمان « روح الأبد وراحته » ، فيستقلها ، ويستحلي « حرارة قليلة تعقبها حلاوة طويلة » . وينتهي برزويه من فكرة أن الدنيا كلها عذاب وبلاء ، ومن مشاهدته آلام الإنسان منذ كونه جنيناً إلى أن يشرف على هول المطلاع الفظيع المعضل بعد الموت ، ومن كون الإنسان ، مع أنه أشرف الخلق وأفضله ، « لا يتقلب إلا في شر ولا يوصف إلا به » ، وذلك في « الدنيا المملوءة إفسكاً وبلايا وشروراً ومخاوف » — ينتهي إلى الزهد فيها والرضا بحاله « وإصلاح ما يستطيع إصلاحه

من عمله ، عدله يصادف باقى أيامه زماناً يصيب فيه دليلاً على هداه وسلطاناً على نفسه .
وأعواناً على أمره .

ونجد فى بعض نسخ كلية ودمنة عرض الكتاب (لابن المقفع) مطولاً :
هو بحث القارىء على أن ينتفع بقراءته ، « لأن العلم لا يتم إلا بالعمل » . وعرضه
خليط من نصائح وحكم قد لا تربطها رابطة منطقية قوية ، كأنما يريد أن يبحث على
ما يريد ، مثل قوله « ينبغي للماقل . . . ألا يقبل من كل أحد حديثاً ، ولا يتأدى
فى الخطأ إذا التبس عليه أمره ، حتى يتبين له الصواب وتستوضح له الحقيقة »
وذلك فى ثمانية حكايات ونصائح تناسب القارىء المادى .

فالواضح أن لهجة باب برزويه وعرض ابن المقفع لا يدعان مجالاً للشك فيما
يقصدان إليه من توجيه ، وفى هذا الباب ، من حيث بعض النصائح الخلقية ،
نفس الروح التى نجدها فى كتابى الأدب الصغير والكبير .

ومهما يكن من شىء فإن هذا الباب الذى اخترعه أو سمعه ابن المقفع كان
له شأن فى مشكلة العلاقة بين الدين والعقل فى الإسلام ، ويجب أن يُقدَّر هو
ومقدمة بولس الفارسى لمنطقه ، تقديرًا خاصاً فيما يتعلق بالتطور الفكرى عند
المسلمين ، خصوصاً لأنهما قديمان ، يرجع أحدهما إلى أوائل العصر العباسى .
ولا أكاد أشك فى أن باب برزويه كان نقطة بداية لأراء أوسع وأكثر ؛ فنحن
نجد فيه أفكاراً وعبارات وملاحظات مما نجده بعد عصر ابن المقفع عند مفكرين
آخرين ؛ فكلامه عن ترجيح سعادة الأبد على اللذة الزائلة هو ما يقوله الأخلاقيون
والمدافعون عن الإيمان بالآخرة كأبى العلاء والغزالي ؛ وما يقوله فى تبرير الزهد
والإيمان ، مستنداً إلى وصف البؤس الإنسانى وكونه مدعاة إلى الاحتياط بالإيمان
والعمل للخلاص من الدنيا ، له نظير فى الفكر العربى بعده وفى الفكر الأوروبى
أيضاً (پاسكال) ، ونزعتة الزهدية الخلقية التى تقصد إلى الإقناع ، وكذلك وصفه
لجهاده نفسه وتربيته وزجره لها ، يشبه صنع الأخلاقيين والزهاد ؛ وتصويره آلام
الإنسان طول حياته واستخفافه بالحياة ووصفه حال عصره وانقلاب القيم فيه

وتراجع قوى الخير وصفاته وظهور قوى الشر وصفاته - كل هذا يذكرنا بما نصادفه بعد ذلك من آراء المتشائمين الساخطين على الحياة وعلى عصرهم كالرازي الطيب وأبي الملاء ؛ ومن الغريب أن موقف برزويه مع نفسه ومراجعتة لها ، وهو يتردد بين السير نحو مثله الأعلى والاطمئنان إلى ما هو فيه ، يشبه موقف الغزالي ، كما يحكيه في النقد ، شبهاً مدهشاً ؛ هذا إلى أن تمجيد العقل ، كما نجده في باب بعثة برزويه وفي باب برزويه وفي عرض الكتاب لابن المقفع ، ومحاولة الاعتماد عليه في إنشاء وجهة نظر في الدين والحياة الخلقية ، وما ينطوي عليه ذلك من نقد لظاهر الأديان ، واتجاه لوضع عقيدة دينية ومقياس خلقى على أساس العلم والعقل في مقابل ما جاء به الوحي ، كل هذا نجده عند المعتزلة في شيء من الاعتدال كما نجده واضحاً عند المتطرفين من العقليين المتمردين منذ ابن الراوندى حتى أبي الملاء . وما يزيد فيما لتأثير هذه المقدمات من شأن أن كتاب كليله ودمنة كان ولا يزال كتاباً واسع الانتشار بين جميع طبقات المثقفين .

والآن لنعد بعد هذا الاستطراد الطويل إلى المشكلة التي يثيرها بولس أو برزويه أو ابن المقفع - في أثرهما أو مستقلاً عنهما - حول قيمة المعرفة الدينية والفلسفية ؛ هذه المشكلة من حيث وضعها فاسدة : فليس بين الآراء الفلسفية من الخلاف أقل مما بين الآراء الدينية في داخل الدين الواحد ، هذا من جهة ؛ ومن جهة أخرى فإن الأديان الكبرى الحقيقية ، خصوصاً الأديان الموحدة ، متفقة في مسائل أساسية يمكن اعتبارها دينية فلسفية في وقت واحد ، وهي : الإيمان بالله الذات الخالقة ، وبحياة بعد هذه الحياة ، مع ما يقترن بذلك من وجود الروح وخلودها ، وبملاقة بين الخالق وبين بنى آدم مظهرها الوحي وما يجيء به ، وبالقيمة المطلقة للعمل الخير ، وبأن الإنسان ، مهما قيل في مسألة أنه مختار أو مجبور ، يحس في نفسه بالقدرة ، فهو على ذلك مكلف .

والأديان تختلف بعد هذا في تصور هذه الأشياء وفي إصرار كل فريق على صحة رأيه ؛ فهل يمكن القول بتمارض أصول الأديان الحقيقية فيما بينها أو بتعارضها =

٨ - التراجيم العربية :

إن من الأمور التي تبين ما استفاده العرب من السريان أن علماء العرب كانوا يعدّون اللغة السريانية أقدم اللغات^(١) أو يعدّونها اللغة الصحيحة (الطبيعية) . نعم ، إن السريان لم يبتكروا شيئاً من عندهم ؛ ولكن ما قاموا به من الترجمة آلت - فائدته إلى العلم عند العرب والفرس . والذين اشتغلوا بنقل كتب اليونان إلى العربية فيما بين القرنين الثامن والعاشر الميلادي يكادون جميعاً يكونون من السريان ، ونقلوا ما نقلوه إما عن التراجيم السريانية القديمة أو عن تراجم أصلحوها أو قاموا بها من جديد .

ويُروى عن الأمير الأموي خالد بن يزيد (المتوفى عام ٨٨٥ هـ - ٧٠٤ م)^(٢) وكان قد اشتغل بالكيمياء بإرشاد راهب نصراني ، أنه أمر بترجمة كتب في الكيمياء من اللسان اليوناني إلى العربي .

وكذلك جُمعت الأمثال والحكم والخطابات والوصايا ، وُجّع كل ماله علاقة بتاريخ الفلسفة بوجه عام ، وترجم منذ العهد الأول .

ولكن لم يُشرع في نقل كتب اليونان في الطبيعة والطب والمنطق إلى اللسان العربي إلا في عهد المنصور ، ونُقل بعض هذه الكتب عن اللغة الفهلوية .

= مع الفلسفة الصحيحة ؟ وهل ثم محلّ لوضع المعرفة الفلسفية التي هي أشبه بمفاهيم العقل بينها خلاف كبير ، فوق المعرفة الدينية ؟ وهل قررت الفلسفة الصحيحة يوماً ما يناقض الأصول العميقة للأديان من حيث العقيدة والعمل ؟

(١) تجد في كتاب الفهرست لابن النديم ، عند الكلام على القلم السرياني ، ص ١٢ ، شيئاً في هذا المعنى .

(٢) انظر ابن خلكان ج ١ ص ٢١١ وفهرست ابن النديم ص ٢٤٢ ، ٢٤٤ وعامش رقم ٢ من ٨ مما تقدم .

وقد أخذ ابن المقفع^(١) ، وهو مجوسى الأصل فارسى ، بنصيب كبير فى هذه الحركة ، ولم يختلف عنه من جاء بعده إلا باصطلاحات انفردوا بها . ولم يخلص إلينا شئ مما ترجمه فى الفلسفة .

وضاع الكثير مما ترجم فى القرن الثامن (الثانى الهجرى) ، وأول ترجمة وصلت إلينا يرجع تاريخها إلى القرن التاسع (الثالث الهجرى) ، وهو عصر المأمون ومن جاء بعده^(٢) .

كان معظم مترجمى القرن التاسع من الأطباء ، وكانت كتب بقراط وجالينوس أول الكتب التى تُرجمت بعد كتب بطليموس وأقليدس^(٣) . ولنجعل كلامنا هنا قاصراً على الفلسفة بمعناها الخاص .

يُروى أن يوحنا أو يحيى بن بطريق (أول القرن التاسع — الثالث من الهجرة) أخرج ترجمة قصة طيماس لأفلاطون ، وأنه ترجم أيضاً كتاب أرسطو فى « الآثار العلوية » وكتاب « الحيوان » وأجزاء مأخوذة من كتاب النفس ، وترجم كتابه « فى العالم » .

ويقال إن عبد المسيح بن عبد الله ناعمة الحمصى (حوالى ٢٢٠ هـ أو ٨٣٥ م) ترجم كتاب سوفسطيقا أو الأغاليط لأرسطو ، وترجم فوق هذا شرح جون

(١) راجع مقال كرواس عن ابن المقفع فى مجلة الدراسات الشرقية التى تصدر فى روما P.Kraus, Zu Ibn al-Muqaffa, Rivista degli Studi Orientali, vol.X IV, 1933-1934 من ١ — ٢٠ ؟ وهنا يتعرض كرواس لتحديد شخصية ابن المقفع هذا ولمسألة اللغة التى نقلت عنها كتب اليونان الفلسفية .

(٢) فارن فيما يتعلق بأول ترجمة ما يقوله بروكلان فى ملحق كتابه ج ١ ص ٣٦٢ — ٣٦٣ .
(٣) يذكر صاحب طبقات الأطباء أن المنصور مرض عام ١٤٨ هـ ، واستعصى مرضه على أطبائه ؟ فأشاروا عليه باستدعاء جورجيس بن جبريل رئيس أطباء جنديسابور ، فاستقدمه وعالجه حتى شفى ، ونقل له كثيراً من كتب اليونان . انظر ما تقدم عن أول نقل كان فى الإسلام هامش ص ٨ . ويجيد الباحث تفصيل ما ترجمه المترجمون ، من ذكر منهم هنا ومن لم يذكر ، عند بروكلان ج ١ ص ٢٠١ — ٢٠٨ ، والملحق ج ٢ ص ٣٦٢ — ٣٧١ .

فيلوبون^(١) على كتاب السماع الطبيعي (Physik) لأرسطو ، وأنه ترجم ماسمي خطأ كتاب « الربوبية لأرسطو » ، وهو شرح أجزاء مأخوذة من تاسوعات أفلوطين (Enneaden) .

ويقال إن قسطا بن لوقا البعلبكي^(٢) (توفي حوالي ٣٠٠ هـ أو ٩١٢ م) ترجم شرح الإسكندر الأفروديسي وشرح جون فيلوبون على السماع الطبيعي و بعض شرح الإسكندر على كتاب الكون والفساد (de generatione et corruptione) وكتاب آراء الفلاسفة (placita philosophorum) المنسوب إلى فلوطرخس وغير ذلك من الكتب .

وكان أبو زيد حنين بن إسحق (المتوفى عام ٢٦٠ هـ) وابنه إسحق بن حنين (المتوفى عام ٢٩٨ هـ) وابن أخته حبيش بن الحسن ، أوفر المترجمين إنتاجا^(٣) ؛ ونظراً لأنهم كانوا يشتغلون معاً فإن كتباً كثيرة تُنسب للواحد منهم تارة والآخر تارة أخرى . ولا بد أن كثيراً من الكتب كان يُترجم بإرشادهم بمعونة التلاميذ والمساعدين ؛ وشملت ترجمتهم كل علوم ذلك الزمان ، وكانوا يصلحون التراجم الموجودة ، ويترجمون كتباً جديدة . وكان حنين يؤثر ترجمة كتب الطب ، وكان ابنه أميل إلى ترجمة كتب الحكمة .

وظل الثقل يوالون النقل في القرن العاشر الميلادي (الرابع الهجري) . وقد اشتهر من بينهم أبو بشر متى بن يونس القنائي^(٤) (المتوفى عام ٣٢٨ هـ — ٩٤٠ م) ،

(١) يسميه العرب يحيى النحوى .

(٢) انظر ترجمته في طبقات الأطباء ج ١ ص ٢٤٤ — ٢٤٥ ، وفي الفهرست ص ٢٩٥ .

(٣) انظر ترجمة حنين وولده وابن أخته ، مبسوطه في طبقات الأطباء ج ١ ص ١٨٤ — ٢٠٢ .

(٤) ينسب إلى دير قني ، وهو نصراني انتهت إليه رئاسة المنطقيين في عصره ، وعليه قرأ المنطق أبو النصر الفارابي ، وتوفي ببغداد عام ٣٢٨ هـ — طبقات الأطباء ج ٢ ص ٣٣٥ والفهرست ص ٢٦٣ .

وأبوزكريا يحيى بن عدي المنطقي^(١) (خوالى ٣٦٤ هـ) وأبو علي عيسى بن إسحاق ابن زرعة (٣٧١ - ٤٤٨ هـ)^(٢). وتذكر لأبي الخير بن الحسن الخمار (ولد في ٣٣١ هـ)، وهو أحد تلاميذ يحيى بن عدي، رسالة، في الوفاق بين رأي الفلاسفة والنصارى^(٣)، فوق ما ترجم وشرح من كتب كثيرة.

ويكاد نشاط المترجمين منذ أيام حنين بن إسحاق يكون مقصوراً كله على الكتب المعزوة إلى أرسطو بحق أو بباطل وعلى مختصرات لها وتفسيرات وشروح.

٩ - فلسفة النقلة :

وينبغي أن لا نعد هؤلاء النقلة من جملة الفلاسفة ذوي الشأن؛ إذ كان يندر أن يُقبل أحدٌهم على الترجمة من تلقاء نفسه، بل كان في كل الأحوال تقريباً يعمل طاعة للخليفة أو وزير، أو رجل عظيم.

وكان الطب هو فرع العلم الذي اختصوا به؛ وأكبر ما عُنفوا به بعد الطب دراسة الحكمة: أعني القصص الجميلة ذات المغزى الخلقى، أو النوادر، أو الأقوال الحكيمة. وكان يشوق هؤلاء المترجمين ما يعجبنا نحن مما يرد في الحوار أو في القصص أو على المسرح من عبارات أصبحت شعاراً لفلسفة قائلها؛ وكانوا يعجبون بهذه الأقوال، ويجمعونها، لما تحويه من حكمة، وربما جمعوها لمجرد ما في تركيبها من جمال البلاغة.

وظل هؤلاء الناس في الجملة مخلصين لدينهم النصراني، دين آبائهم. وقد

(١) طبقات الأطباء ج ١ ص ٢٣٥.

(٢) نفس المصدر ص ٢٣٥ - ٢٣٦.

(٣) فهرست ص ٢٦٥.

رُوى إلينا من خبر ابن جبريل ما يدل على ترقيتهم الفكرية ، ويدل في الوقت نفسه على تسامح الخلقاء وتقديرهم لحرية الفكر ؛ فلما أحب الخليفة المنصور أن يحوّل ابن جبريل إلى الإسلام أجاب قائلاً : « أنا على دين آباءى أموت ، وحيث يكون آباءى أحب أن أكون ، إما في الجنة أو في جهنم ^(١) » ؛ فابتسم الخليفة ، وصرفه موفور العطية .

ولم يخلص إلينا من مؤلفات هؤلاء النقلة إلا النزر اليسير .

واقسطا بن لوقا رسالة قصيرة في الفرق بين النفس (Seele) والروح (πνεῦμα = Geist = روح) ، تُرجمت إلى اللاتينية ، وبقيت إلى أيامنا ؛ وقد ذكرها الباحثون كثيراً ، وانتفعوا بها ^(٢) ؛ والروح عنده جسم لطيف مقرّه التجويف الأيسر من القلب ، ومن هذا المكان تمتدّ جسم الإنسان كله بالحياة وتُنيله القدرة على الحركة والحس ؛ وكلما كان الروح رقيقاً لطيفاً صافياً كان صاحبه عاقلاً مفكراً سائساً مديراً عَمِيراً .

وعلى هذا تتفق كلمة الفلاسفة جميعاً ؛ أما النفس « فإن وصفها على حقيقتها صعب معقّص جداً » ^(٣) ؛ وقد اختلف في أمرها أجلاء الفلاسفة ، وتناقضت أقوالهم ؛ وأياً ما كان الأمر فالنفس ليست جسماً ^(٤) ، لأنها تقبل أشدّ الكيفيات تضاداً في وقت واحد . وهي جوهر غير مركّب ، كما أنها لا تستحيل ولا تبطل

(١) طبقات الأطباء ج ١ ص ١٢٥ .

(٢) هذه رسالة من أنفس الرسائل الفلسفية ، ترجعها إلى اللاتينية يوحنا الأسباني منذ القرن الثاني عشر الميلادي ، ونشرها بالعريضة الأب لويس شيخو اليسوعي في مجلة المشرق سنة ١٩١١ عن نسخة خطية بالمكتبة الخالدية بالقدس الشريف .

(٣) الرسالة المذكورة ص ١٠٣ .

(٤) انظر الراهب على ذلك ص ١٠٣ — ١٠٥ من الرسالة المتقدمة

بمفاوكة البدن ، كما يقع للروح ؛ أما الروح فهي واسطة بين النفس والبدن ،
وهي آلة ثانية في الحركة والحس .

وهذا الذي نقرره في أمر النفس ورد كثيراً في كتب العلماء الذين جاءوا
بعد ذلك . ولكن حينما أخذت فلسفة أرسطو تزحزح آراء أفلاطون إلى المرتبة
الثانية ظهر بالتدريج طرفان آخران متقابلان ، ظهوراً واضحاً ، وأصبح الكلام
في أمر الروح (Lebensgeist) من شأن الأطباء وحدهم ؛ أما الفلاسفة فإنهم صاروا
يضعون النفس (Seele) في مقابل العقل (Vernunft=Geist=voûs = عقل) ،
ونزلات مرتبة النفس ، فأصبحت في جملة الأشياء الفانية ؛ بل نجدها تنزل أحياناً
إلى مجال الشهوات الخسيسة الشريرة ، كما عند الغنوسطيين . أما العقل المفكر
فهو أشرف من النفس ، وهو أسمى ما في الإنسان ، وهو وحده الجوهر الذي
لا يمتريه الفناء .

ونحن إذ نعرض للكلام في هذه الأشياء الآن فسكاً عما سبق التاريخ ،
ونستطرد إلى ذكر مسائل لم تكن قد ظهرت في هذا العهد الذي نتكلم فيه ؛
فلنرجع إلى المترجمين .

١٠ - مدى معرفة العرب بالتراث اليوناني :

لم يكن في استطاعة الشرقيين قط أن يصلوا إلى أئمن ما خلقه لنا العقل
اليوناني في الفن والشعر وكتابة التاريخ ، بل ربما كان عسيراً عليهم أن يفهموه ،
لما كان يعوزهم من الإلمام بحياة اليونان ، ولأنهم لم يكونوا مهتمين لتذوق هذه
الحياة . وكان العرب يحسبون أن تاريخ اليونان لم يبدأ إلا مع الإسكندر

الأكبر^(١)؛ وقد وصل إليهم تاريخه محاطاً بالأساطير . ولا شك أن المنزلة التي كان يتبوّثها أرسطو عند هذا الملك العظيم في العصر القديم كانت سبباً في أن فلسفته نالت قبولاً حسناً في قصور خلفاء الإسلام . وكان العرب يعرفون ملوك اليونان حتى كليوباترة^(٢) ، وكانوا يعرفون أباطرة الرومان ؛ أما أمثال « ثوكيديدس Thukydides » من المؤرخين فلم يعرفوا عنهم شيئاً ، حتى ولا أسماءهم ، ولم يأخذوا عن هوميروس أكثر من عبارته المشهورة : « يجب أن يكون الحاكم فرداً » . ولم يكن عندهم معرفة ، بالقصصيين الإغريق ، ولا بالشعراء الغنائيين ، ولم تؤثر الثقافة اليونانية في العرب إلا من طريق الرياضيات والطبيعات والفلسفة ، وقد عرفوا شيئاً من أطوار الفلسفة اليونانية من مؤلفات فلوطرخس وفرفور يوس وغيرها ، كما عرفوا ذلك من كتب أرسطو وجالينوس . ولكن هذه المعرفة كانت مشوبة بأساطير كثيرة . وأما ما عرفه الشرق من مذاهب الفلاسفة الذين تقدموا سقراط فيه ما يدل على الأقوال والمراجع المنحولة التي كان يُرجع إليها ، وربما استطعنا أن نرده إلى آراء نشأت في الشرق ذاته ، وحاول واضعوها أن يجعلوا لها قيمة ، فأسندوها إلى حكماء اليونان الأقدمين ؛ وعلى أي حال فلا نجد بداً من القول بأنهم رجعوا إلى أحد المصادر اليونانية .

١١ — استمرار المذهب الأفلاطوني الجبريد .

ونستطيع أن نقرر بالإجمال أن السريان والعرب تقبلوا إمساك حبل الفلسفة عندما كان سيقع من أيدي آخر فلاسفة اليونان ، أعني أنهم بدءوها حينما أخذ

(١) انظر مثلاً مفاتيح العلوم لأبي عبد الله محمد بن أحمد بن يوسف الخوارزمي طبعة ليدن

عام ١٨٩٥ ص ١١٢ .

(٢) نفس المصدر ، وتسمى كليوباترة فلوطرا .

علماء المذهب الأفلاطوني الجديد يشرحون فلسفة أرسطو ، التي كانت كتب أفلاطون تدرس وتشرح إلى جانبها ؛ وظل الحرانيون هم وبعض الفرق الإسلامية زماناً طويلاً يدرسون الآراء الأفلاطونية أو الأفلاطونية الممزوجة بمذهب فيثاغورس أحسن الدراسة ، وكان يتصل بتلك الآراء كثير من مذاهب الرواقيين أو من المذهب الأفلاطوني الجديد ؛ وقد عنوا عناية منقطعة النظير بمحنة سقراط ، إذ وقع في أثينة شهيداً لطريقته التي تقوم على العقل . وكان لنظريات أفلاطون في النفس وفي الطبيعة أثرٌ عظيم فيهم . كان شعار فلسفة سقراط تلك الوصية المشهورة المكتوبة على معبد دلف ، وهي : « أعرف نفسك » . وصلت هذه العبارة إلى العرب في ثوب من المذهب الأفلاطوني الجديد ، وقد نسبوها إلى عليّ ، ختن الرسول عليه السلام ، بل إلى الرسول نفسه : من عرف نفسه فقد عرف ربه^(١) . وكان هذا نصاً استند إليه كثير من أهل النظر الصوفي على اختلاف مذاهبهم .

وأخذت مؤلفات أرسطو تنال الحظوة شيئاً فشيئاً في دوائر الأطباء وفي قصور الخلفاء ؛ وأول ما نال هذه الحظوة بالطبع هي كتب المنطق وبعض ما في كتب الطبيعة . وكان العرب يعتقدون أن أرسطو لم يتدع سوى المنطق ؛ أما العلوم الأخرى فكانوا يعتقدون أن مذهبه فيها متفق تمام الاتفاق مع مذهب فيثاغورس وأنباذوقليس وأنكساغوراس وسقراط وأفلاطون ، ولذلك كان المترجمون من النصاري والحرانيين ، ومن هذا حذوهم يأخذون آراءهم في النفس والأخلاق والسياسة وما بعد الطبيعة من مذاهب الحكماء الذين سبقوا أرسطو .

وكان من الطبيعي أن الآراء التي كانت معروفة عند العرب باسم أنباذوقليس

(١) ذكر القزالي هذا الحديث في المفضون به على غير أهله (ط . القاهرة ١٣٠٩ هـ)

س ٩) مستدلاً به على رأي له . ولم أعتد إلى هذا الحديث المزعوم في كتب السنة .

وفيثاغورس وغيرها لم تكن لهم في الحقيقة ؛ فقد كان العرب ينسبون فلسفتهم إلى هيرمس ، أو إلى غيره من حكماء الشرق ؛ وزعم العرب أن أنباذوقليس كان من تلاميذ الملك داود ، ثم من تلاميذ لقمان الحكيم بعد ذلك ؛ وزعموا أن فيثاغورس تخرج في مدرسة سليمان ... وهكذا^(١) ؛ والكتب التي يذكرها مؤلفو العرب على أنها لسقراط هي ، إن كانت صحيحة ، محاورات أفلاطونية تظهر فيها شخصية سقراط . .

وإذا صرفنا النظر عن الكتب الموضوعة المنسوبة لأفلاطون وجدنا أن العرب يذكرون كتبه على تفاوت فيما بينهم في الإحاطة بها ، وهي : دفاع سقراط (ويسمى احتجاج سقراط على أهل أثينة) ، كريتون السوفسطائي ، فيدروس ، الجمهورية ، فيدون ، طيمارس ، وكتاب النواميس . ولكن ينبغي ألا نستنبط من هذا أن العرب كانت لديهم ترجمات كاملة لهذه الكتب كلها .

على أن من المؤكد أن أرسطو لم يستبد وحده بالسيطرة على عقول العرب من أول الأمر^(٢) ؛ فأفلاطون ، على ما عرف العرب ، كان يقول بحدوث العالم وبقاء النفس وكونها جوهرأ روحياً : وهذه آراء لا تتعارض مع عقيدة المسلمين . أما أرسطو فكان يقول بقدم العالم ، وكان مذهبه في أمر النفس وفي الأخلاق أقل روحانية من مذهب أفلاطون ؛ فكان العرب يرون فيه خطراً على دينهم ، حتى لقد ألف متكلمو الإسلام ، في القرن التاسع والعاشر من ميلاد المسيح

(١) انظر كتاب الملل والنحل للشهرستاني ص ٢٦٠ ، ٢٦٥ .

(٢) يؤيد هذا الكلام أن كل مفكرى المعتزلة الأولين وكذلك الكندي كانوا جميعاً يقولون بحدوث العالم وأولية الزمان والحركة (انظر مثلاً رسالة الكندي في وحدانية الله وتناهي جرم العالم) . ويحكي مساعد في طبقات الأمم عن الكندي أنه ألف كتاباً في التوحيد ذهب فيه إلى مذهب أفلاطون من القول بحدوث العالم في غير زمان . ويراجع الفارسي تفصيل بيان موقف الكندي من كل من أرسطو وأفلاطون في تصديرنا للجزء الأول من رسالته ص ٨٠ . فابعداً إلى ص ٧٥ و ص ٩٣ إلى ص ١٠٥ طبعة القاهرة ١٩٥٠ .

(الثالث والرابع من الهجرة) ، على اختلاف مذاهبهم كتباً كثيرة في الرد عليه ، لكن الأحوال تبدلت بعد ذلك ، وسرعان ما ظهر فلاسفة نبذوا نظرية أفلاطون القائلة بأن في العالم نفساً كلية واحدة ، وبأن نفوس أفراد الإنسان ليست إلا أجزاء متناهية من تلك النفس الكلية ؛ وأخذ هؤلاء الفلاسفة يلتمسون ما يعزز رجاءهم في الخلود في فلسفة أرسطو ، لأنه جعل للنفوس الجزئية شأنًا كبيراً .

١٢ — كتاب التفاحة :

أما مبالغ معرفة العرب لأرسطو في أول عهدهم بالفلسفة ، فهو يتجلى أوضح ما يكون في أنهم نحلوه كتباً ليست له ؛ فقد وصلت إليهم كتبه الصحيحة بشروح فلاسفة المذهب الأفلاطوني الجديد ، وكانوا لا يترددون في نسبة كتاب « في العالم » إليه . ولم يقف الأمر عند ذلك ، بل هم نسبوا إليه كتباً كثيرة ، كتبها الإغريق بعده ، وفيها قول صريح بمذهب أفلاطون مشوباً بمذهب فيثاغورس ، أو فيها المذهب الأفلاطوني الجديد ، أو فيها مذاهب جديدة مائقة من مختلف المذاهب .

ولنأخذ « كتاب التفاحة^(١) » أول شاهد على ذلك . ويلعب أرسطو في هذا الكتاب نفس الدور الذي يلعبه سقراط في قصة فيدون التي ألفها أفلاطون :

(١) تسمى هذه المحاور « كتاب التفاحة » ، لأن أرسطو في أثناءها يمسك بيده تفاحة يصمم بريحتها ما بقي من نفسه ؛ وفي ختام المحاوره ترتفع قبضة يده ، فتسقط التفاحة على الأرض . (المؤلف) .

وقد رأيت مختصراً لهذا الكتاب مخطوطاً ضمن مجموعة بالمكتبة التيمورية بدار الكتب المصرية وعنوانه : « مختصر كتاب التفاحة لسقراط » ، والفيلسوف الذي يتكلم هو سقراط . وعلى القارئ الرجوع إلى هذا المخطوط لفهم ما يقال من كتاب التفاحة هذا ، وإلى تاريخ المذاهب الفلسفية لسنتلانا ، وهو مصور بمكتبة الجامعة المصرية ، ص ٤٣١ — ٤٤٤ يرى أصل هذا الكتاب .

يدنو من فيلسوفنا الأجل فيأتى بعضُ قلاميذه لعيادته ، ويجدونّه مبتهيج النفس ، فيدعّونهم هذا إلى سؤال معلمهم المشرف على الرحيل أن يعلمهم شيئاً في حقيقة ماهية النفس وخلودها ، فيقول لهم شيئاً قريباً من هذا : حقيقة النفس في المعرفة ، في أسى صورها ، وهي الفلسفة ؛ وكأنّ معرفة الحقيقة هو السعادة التي تنتظر النفس العارفة بعد الموت ؛ وثوابُ العلم علمٌ أكمل منه ، وكذلك عقابُ الجهالة جهالةٌ أشد . والحق أنه ليس في هذه الحياة ولا في الحياة الآخرة ، ولا في السماء ولا في الأرض ، إلا الفلسفة والجهالة ، وما تأتى به كلّ منهما من جزاء . والفضيلة لا تختلف في حقيقة أمرها عن الفلسفة ، كما لا تختلف الرذيلة عن الجهالة . ونسبة الفضيلة إلى الفلسفة أو الرذيلة إلى الجهالة كنسبة الماء للثلج ، فوما شيء واحد وإن باينت صورة كلّ منهما صورة الآخر .

والنفس لا تجدد لذتها الحقيقية إلا في الفلسفة التي هي الأمر الإلهي في النفس ، وليست تجدد النفس سرورها في المطاعم ولا في المشارب ولا في اللذات الحسية ، وما اللذة الحسية إلا جذوةٌ تلتهب قليلاً ، ثم تتمد ، والنفس العاقلة التي تصبو إلى الخلاص من عالم الحواس المظلم ، هي نورٌ محض ينبعث إلى مدى بعيد . ومن أجل هذا كان الفيلسوف لا يهرب الموت ، بل هو يلقاه مستبشراً متى ناداه الإله . وإن اللذة التي تهيبها له معارفه القليلة في هذه الحياة هي الدليل على ما سيقع له عند الموت من سعادة : حين ينكشف له العالمُ الأكبر الذي يجهله ، بل إنه يعرف منذ الآن شيئاً من هذا الجہول ، لأن معرفة الشاهد الذي يُرى ، وهي المعرفة التي نفتخر بها ، لا تكون إلا بمعرفة الغائب الذي لا يُرى . ومن عرف نفسه في هذه الحياة كفّت له هذه المعرفة أن يدرك كلَّ شيء بعلم خالد ، أي أن يكون هو نفسه خالداً .

١٣ - أوتولوجيا أرسطاطاليس أو كتاب الربوبية :

ونستطيع أن نستدل أيضاً على مبالغ معرفة العرب بفلسفة أرسطو من الكتاب الذى وُسم خطأ « كتاب الربوبية لأرسطو »^(١) . وفى هذا الكتاب نجد أفلاطون الإلهى مصوراً فى صورة مثل أعلى للإنسان ، يعلم الأشياء كلها بالفكر الحدسى^(٢) ، فلا يحتاج لمنطق أرسطو^(٣) . ولعمري إن الحقيقة العليا ، وهى الموجود المطلق ، لا تُدرك بالتفكير بل بالمشاهدة فى حال الغيبة عن عالم المحسوس . يقول أرسطو ، فيما ظن العرب ، والقول فى الحقيقة لأفلوطين : « إني ربما خَلَوْتُ بنفسي ، وَخَلَعْتُ بدنِي جانباً ، وصِرْتُ كَأَنى جوهرٌ مجرد بلا بدن ، فأكون داخلاً فى ذاتي : راجعاً إليها ، خارجاً من سائر الأشياء ، فأكون العِلْمَ والعالم والمعلوم جميعاً ، فأرى فى ذاتي من الحسن والبهاء والضياء ما أبقى له متعجباً بهتاً ؛ فأعلم أنى جزءاً من أجزاء العالم الشريف الفاضل الإلهى ، ذو حياة فعالة ؛ فلما أيقنت بذلك ترقّيت بذاتى من ذلك العالم إلى العالم الإلهى ، فصرت كأنى موضوع فيه متعلّق به ، فأكون فوق العالم العقلى كله ، فأرى كأنى واقف فى ذلك الموقف الشريف الإلهى ، فأرى هناك من النور والبهاء ما لا تقدر الألسن على صفته ولا تعيه الأسماع »^(٤) .

والنفس هى محور البحث فى كتاب الربوبية . وكل معرفة إنسانية صحيحة فهى معرفة النفس ، أعنى معرفة الإنسان نفسه ، بأن يعرف أولاً ماهية النفس ،

(١) نشر هذا الكتاب لأول مرة العلامة فريدريخ ديتريشى ببرلين عام ١٨٨٢ .

(٢) أقصد العيان العقلى المباشر ، كأنه معاينة حسية .

(٣) نفس المصدر ص ١٦٣ - ١٦٤ .

(٤) نفس المصدر ص ٨ .

ثم يعرف آثارها معرفة دون ذلك . والحكمة العليا هي في هذه المعرفة التي لا يبلغها إلا قليلٌ جداً ، وهي لا تُدرك إدراكاً تاماً من طريق المفهومات الفكرية ، ولذلك يبرزها الفيلسوف لنا ، معشر الناس ، كأنه فنان ماهر ومشرع حكيم ، في صُور لا تزال متجددة البهاء ، كأنها عبادة لله . وفي هذا يبدو الفيلسوف ، فيما يعالجه من إبراز الفلسفة ، شخصاً متعالياً عن الحاجات وأغراض النفوس ، وساحراً يخلب الأبواب ؛ وعلمه يرفعه على العامة ، لأنهم يظنون دائماً في قيود الأشياء وفي أغلال التصورات والتخيلات والشهوات .

والنفس تقع في وسط مراتب الوجود ؛ من فوقها الله والعقل ، ومن تحتها الطبيعة والمادة^(١) ؛ وهي تفيض من الله على العقل ، وتتوسط العقل تفيض على المادة ، فتحل في الجسم ، ثم تخرج إلى مكانها ؛ وهذه هي الأطوار الثلاثة التي تتقلب فيها حياة النفس ، وتتقلب فيها حياة العالم . والمادة والطبيعة والإحساس والتخيل تكاد هنا تفقد كل ما لها من شأن ؛ فكل الأشياء تستمد وجودها من العقل (νοῦς) ، والعقل ملاك كل شيء ، وكل الأشياء فيه معاً^(٢) . أما النفس فهي عقل أيضاً ؛ ولكن مادامت في الجسم فهي عقل بالقوة ، هي عقل تصور بصورة الشوق^(٣) إلى العالم الأعلى ، إلى عالم السكواكب ، عالم الخير والسعادة الذي يحيا حياة عقلية نورانية ، متسامياً عن التخيلات والشهوات .

ذلك أرسطوطاليس كما عرفه الشرقيون « وكما عرفه المشاءون الأولون في الإسلام^(٤) .

(١) نفس المصدر ص ٣ .

(٢) نفس المصدر ص ١٦ ، ١٣ .

(٣) نفس المصدر ص ٥ .

(٤) وكان المتأخرون يعتبرون أن من كتب أرسطو الصحيحة مختصر كتابه στοιχειώσις θεολογική (ومعناه الأساطيسات الإلهية) لبرقلس .

١٤ - فهم العرب لأرسطو :

وما يكون لنا أن نعجب من أن الشرقيين لم يستطيعوا أن يفهموا فلسفة أرسطو فهماً خالصاً من الخطأ ، ذلك أنه لم يكن لديهم ما لدينا من وسائل النقد لتمييز كتب أرسطو الصحيحة من الكتب المنحولة ؛ وربما كان تمثل الثقافة اليونانية غير ميسور لهم ، كما كان ميسوراً لعلماء المسيحيين في القرون الوسطى ، فإن صلة هؤلاء العلماء بالثقافات القديمة لم تنقطع انقطاعاً تاماً وظل الشرقيون يعتمدون في معرفة فلسفة أرسطو على تأليف وشروح لعلماء المذهب الأفلاطوني الجديد ، وكانت ينقصهم بعض أجزاء المذهب الأرسطاطاليسي مثل كتاب السياسة ، فكان بديهيّاً أن يستعيضوا عنه بكتابي أفلاطون : الجمهورية أو الهواميس ، ولم يفتن للفرق بين الاثنين إلا قليل منهم .

وثمّ عامل آخر جدير بالذكر ؛ وهو أن المسلمين وجدوا كتب المذهب الأفلاطوني الجديد تشرح مذاهب فلاسفة اليونان وتوفّق بينها ، فالتزموا الجرى على هذا المنهج ؛ وكان الفريق الأول من الآخذين بمذهب أرسطو مضطرين إلى الوقوف موقف الرد على خصومهم والدفاع عن أنفسهم ، فلم يكن لهم بدٌّ — على وفاق كانوا مع الجماعة الإسلامية أم على خلاف — من فلسفة مُلتبِمة الأجزاء ، يجد فيها الإنسان الحق الذي لا حقّ غيره . وقد أظهر علماء المسلمين فيما بعد من التقدير لكتب العلوم اليونانية مثل ما أظهره محمد [عليه الصلاة والسلام] من تقدير لكتب اليهود والنصارى المقدسة^(١) ؛ غير أن هؤلاء العلماء كانوا أعرف

(٢) هذه المقارنة أساسها وجهة نظر غير المسلمين في النبي عليه السلام .

بالكتب التي رجموا إليها ، ولكنهم كانوا أقل حفاً من الابتكار ؛ فقد كانوا يرون أن تقدماء الفلاسفة سلطاناً في العلم يجب الخضوع له .

وكان المفكرون الأولون في الإسلام مؤمنين بسمو العلم اليوناني ، حتى لم يكن يخالط نفوسهم ريب في أنه قد بلغ أعلى درجات اليقين ؛ ولم يكن من اليسير على الشرقيين أن يبحثوا بحثاً مستقلاً في أمور لم يطرقت أحداً قبلهم ، لأن الشرقي يرى أن من لا شيخ له فشيخه الشيطان ^(١) .

ولم يكن لهم بدٌّ من محاولة التوفيق بين أفلاطون وأرسطو ، وعلى الخصوص لم يكن لهم بدٌّ من أن يجاوزوا صامتتين تلك النظريات التي تناقض العقائد الإسلامية ، أو أن يُبرزوها في صورة لا تناقض هذه العقائد مناقضة صريحة ؛ وإنما حاولوا هذا التوفيق جرياً على ما سبقهم إليه فلاسفة المذهب الأفلاطوني الجديد ^(٢) .

ولقد حاولوا أن يُرضوا خصوم أرسطو وخصوم الفلاسفة في الجملة ، فوجهوا عناية كبرى للحكم التي شأنها أن تقوّي الإيمان ، والتي استطاعوا اقتباسها من

(١) هذه النتيجة التي ينتهي إليها المؤلف ناشئة عن نظرة سطحية للفلسفة الإسلامية وعن النظر إلى اللامع اليونانية خصوصاً من حيث المادة والاصطلاحات . لكن الحقيقة هي أن المعاني التي قصدها فلاسفة الإسلام لم تكن دائماً هي المعاني اليونانية ، وقد أثار كل من متكلمي الإسلام وفلاسفته مشكلات ووصلوا إلى حلول وكونوا مفهومات لم يعرفها اليونان . وقد فصل العرب في بحث المسائل تفصيلاً يضمن لهم الاستقلال — راجع في تأييد هذه الفكرة بمحنيين ليوليوس أوبرمان J. Obermann عن مشكلة العلوية عند العرب ، ظهر في المجلة القيناوية لمعرفة الشرق WZKM ، المجلد ٢٩ (١٩١٥) من ص ٣٢٥ إلى ص ٣٥٠ والمجلد ٣٠ (١٩١٦ — ١٩١٧) من ص ٣٧ إلى ص ٩٠ وكذلك مقدمة كتابه عن الغزالي بعنوان : Der philosophische und religiöse Subjektivismus Ghazalis ، فيينا وليبتزج . ١٩٢١ .

(٢) هذا لا ينطبق مثلاً على مذهب المعتزلة العقليين الذين اصطدمت آراؤهم بالدين اصطداماً واضحاً .

كتب أرسطو الصحيحة أو المنحولة ، وإنما فعلوا ذلك ليمهدوا السبيل لقبول آرائه العلمية . أما للخاتمة فإنهم كانوا يجعلون فلسفة أرسطو ، كما جعلوا غيرها من مقالات الفرق والمذاهب ، حقيقةً علياً يُهد لها بعقائد العامة الموروثة بالتقليد وبمذاهب المتكلمين التي يتفاوت حفظها من الأدلة الداعمة^(١) .

١٥ — الفلسفة في الإسلام :

وظأت الفلسفة الإسلامية على الدوام فلسفة انتقائية (Eklektizismus) ، عمادها الاقتباس مما تُرجم من كتب الإغريق ؛ ويجرى تاريخها أدنى أن يكون فهمًا وتشريعًا للمعارف السابقين ، لا ابتكارًا ؛ ولم تتميز تميزًا يُذكر عن الفلسفة التي سبقتها ، لا بافتتاح مشكلات جديدة ، ولا هي استقلت بجديد فيما حاولته من معالجة المسائل القديمة ؛ فلا نجد لها في عالم الفكر خطوات جديدة تستحق أن نسجلها لها^(٢) .

ومع هذا فشأن الفلسفة الإسلامية ، من الوجهة التاريخية ، أكبر كثيرًا من مجرد الوساطة بين الفلسفة القديمة وبين الفلسفة المسيحية في القرون الوسطى ، وإنَّ تتبَّع دخول أفكار اليونان وامتزاجها في مدنية الشرق السكثيرة العناصر هو من الناحية التاريخية جديرٌ أن يشوق الباحثين على نحو خاص به ، ولا سيما إذا تناسينا الفلسفة اليونانية ولم ندقق في مقارنة الفلسفة الإسلامية بها . ولهذا البحث شأنٌ عظيم ، إذا كان يتيح لنا فرصةً لمقارنة المدنية الإسلامية بغيرها من المدنيات . والفلسفة ظاهرةٌ فريدة مستقلة نشأت في بلاد اليونان ، حتى لقد

(١) ربما يقصد المؤلف ابن رشد خاصة .

(٢) هذا حكم لا أساس له — راجع هامش رقم ١ من الصفحة السابقة .

يَعُدُّها الإنسان غير خاضعة للظروف العامة التي تنشأ فيها المذنبات ، وبحيث لا يمكن تعليل ظهورها بأسباب خارجة عنها .

ولتاريخ الفلسفة في الإسلام شأنٌ أيضاً ، لأنه يُرىنا أول محاولة للتغذّي بثمرات الفكر اليوناني تغذياً أبعد مدى وأوسع حرّية مما كان عليه الأمر في نشأة علوم العقائد عند النصارى الأولين . وإذا أحطنا علماً بالظروف التي أتاحت تلك المحاولة استطعنا أن نصل بطريق القياس إلى نتائج متعلقة بدخول العلوم اليونانية من طريق العرب إلى النصارى في القرون الوسطى ؛ ولكن يجب أن نكون في هذا القياس على حذر ، ويجب ألا نُفَرِّطَ في أمره الآن على الأقل ؛ ثم إن معرفتنا بتلك الظروف ربما أفادتنا بعض العلم بالعوامل التي بتأثيرها تنشأ الفلسفة في الجملة .

ولسكاد لا نستطيع أن نقول إن هناك فلسفة إسلامية بالمعنى الحقيقي لهذه العبارة ؛ ولكن كان في الإسلام رجالٌ كثيرون لم يستطيعوا أن يردّوا أنفسهم عن التفلسف ؛ وهم ، وإن اتشعوا برداء اليونان ، فإن رداء اليونان لا يخفى ملاحظهم الخاصة ، ومن اليسير علينا أن نستنهين بشأنهم إذا أطللنا عليهم من ذروة إحدى المدارس الفلسفية الحديثة المزهوة بفلسفتها ؛ ولكن يحسن بنا أن نتعرّفهم في بيئتهم التاريخية ، ولتندع الآن ردّ كل فكرة من أفكارهم إلى أصلها الذي انحدرت منه ، تاركين هذا لمبحث قائم بذاته ؛ وأما غرضنا فيما يلي فلا يعدو الإشارة إلى الهيكل الذي شاده المسلمون من المواد التي وجدوها مُهيّأة لهم ^(١) .

(١) إن حكم المؤلف على الفلسفة الإسلامية حكم جائر . فلفكرى الإسلام فلسفتهم الخاصة ، ورغم أنه لا توجد في تاريخ الفكر فلسفة مستقلة حق ولا يونانية ، فإن لكل فلسفة طابعها ومشكلاتها ومساهماتها في التراث الفكرى الإنسانى .

٢ - الفلسفة والعلوم العربية

١ - علوم اللغة

١ - أنواع العلوم :

كان علماء المسلمين في القرن العاشر الميلادي (الرابع الهجري) ، يقسمون العلوم إلى : علوم عربية وإلى علوم الأوائل أو العلوم غير العربية^(١) ؛ وكان من الأولى عندهم علومُ اللسان ، والفقه ، والكلام ، والتاريخ ، وعلوم الأدب ، ومن الثانية العلومُ الفلسفية ، والطبيعية ، والطبية .

وهذا التقسيم صحيح في الجملة ؛ فإن العلوم الأخيرة ، إلى جانب عِظَم الأثر الأجنبي فيها لم تَشعْ بين العرب شيوعاً تاماً . على أن العلوم المسماة علوم العرب ليست من مبتكرات العرب الخالصة ؛ فقد نشأت أو هي تكامل نموها في نواح من الإمبراطورية الإسلامية اختلط العرب فيها بغيرهم ، فست الحاجة إلى التفكير في المسائل التي تتصل بالإنسان أكبر اتصال ، من الشعر واللغة ، والفقه والدين ؛ وذلك بمقدار ما ظهر من فروق بين العرب وغيرهم ، ولأنهم أرادوا بالبحث في هذه العلوم أن يقداركوها في معارفهم من نقص ؛ ويسهل أن نتعرف تأثير الأجانب ، ولا سيما الفُرس ، في كيفية نشوء هذه العلوم .

وكان للفلسفة اليونانية من هذا التأثير حظٌ لم يزل شأنه في ازدياد .

(١) لعل المؤلف يقصد أبا عبد الله محمد بن أحمد بن يوسف الخوارزمي ، حيث يقول في مقدمة كتابه مفاتيح العلوم : « وجعلته مقاليتين : إحداهما لعلوم الشرائع وما يقتضيه بها من العلوم العربية ، والثانية لعلوم العجم من اليونانيين وغيرهم من الأمم » . طبعة أيدت

٢ — اللغة العربية ، القرآن :

وكان للعرب شغف خاص بلغتهم ؛ وكانت هذه اللغة بما حوت من كثرة في المفردات ووفرة في صور التعبير ، وبما في طبيعتها من قبول للاشتقاق خليقة أن تنبؤاً مكانها بين لغات العالم ؛ ولو قارناها باللغة اللاتينية ، في ثقلها وقلة مسرونتها ، أو باللغة الفارسية في فرط إسهابها ، لوجدناها تمتاز عليهما بما فيها من صور لفظية قصيرة تدل على المعاني المجردة ؛ وهذه خاصية عظيمة النفع في ممارسة العلوم ، فمنه نستطيع أن نعتبر بهذه اللغة العربية عن أدق الفروق بين المعاني ؛ غير أن كثرة المترادفات فيها تنحرف بالإنسان عن القاعدة التي وضعها أرسطو والتي تقضي بأن استعمال الألفاظ المترادفة غير جائز في العلوم المضبوطة التي تُحدّد فيها المعاني تحديداً دقيقاً .

وإن لغة فيها من جمال البيان وقوة الدلالة ، ومن الصعوبة أيضاً ، ما في اللغة العربية ، كان من المحتم أن تهَيّ الدواعي إلى أبحاث كثيرة ، عندما صارت لغة العلم عند السريان والفرس .

وأكبر ما جعل التعمق في دراسة اللغة أمراً ضرورياً هو اشتغال المسلمين بمداينة القرآن وقراءته وتفسيره ؛ وكذلك حسب الذين لم يدخلوا في الإسلام أنهم يستطيعون إثبات أخطاء لغوية في الكتاب الكريم ، فأقبل المسلمون على دراسة اللغة لهذا الغرض ، وُجِعت شواهد من أشعار العرب القديمة ، ومن الكلام الخي الجارى على ألسنة الأعراب تأييداً للغة القرآن ، وأضيفت لهذه الشواهد ملاحظات عامة تتعلق بصحة العبارة بوجه عام .

وفي الجملة كان المقياس عندم هو كلام العرب الخي الجارى في مخاطبتهم ،

غير أن المسلمين لما حاولوا الدفاع عن صحة أسلوب القرآن لم يَنخُلْ صنيعُهُم من تكلفٍ أحياناً^(١) ؛ على أن الشذج من المسلمين كانوا ينظرون إلى هذه المحاولة نظرة ارتياب ، حتى أن المسعودي ليقتص علينا أن بعض نحاة البصرة كانوا يتكلمون في تصريف فعل من الأفعال الواردة في القرآن ، وهم في نزهة ، وكان بالقرب منهم جماعة من الأكرّة يجمعون التمر ، فلما سمعوا عدواً عليهم فصغوم صغماً شديداً^(٢) .

٣ - نحاة البصرة والكوفة :

والعرب ينسبون إلى علي بن أبي طالب وضع علم النحو وأشياء كثيرة غيره ، حتى لينسبون إليه تقسيم أرسطو الكلمة إلى ثلاثة أقسام .

والحقيقة أن الناس بدءوا يدرسون النحو في البصرة والكوفة ؛ ويُحيط

(١) لا أفهم معنى هذا الكلام ؛ فنحن إذا علمنا أن القرآن نزل بلغة العرب ، فلا جرم أن يكون فيه ما فيها من ضروب التعبير ؛ وإذا كانت قد مجتبت الشواهد من لغة العرب كأدلة على صحة أسلوب القرآن ، وهو طبعي ، فهل في هذا تكلف ؟ ! خصوصاً وأنه تقرير لأمر تمس لغة العرب ذاتها في شخص نص ثابت فيها .

(٢) كان أبو خليفة الفضل بن الحباب الجعفي ، المتوفى عام ٣٠٥ هـ . وأحد قضاة البصرة وأصحاب النوادر ، هو وبعض أصحابه جالسين تحت النخل ، على ضفة نهر من أنهار البصرة ، فسأله بعضهم عن حكم الواو في قوله تعالى : « يا أيها الذين آمنوا قوا أنفسكم وأهليكم نارا وقودها الناس والحجارة » ، ثم سأله : كيف يقال للواحد والاثنتين والجماعة من الرجال والنساء ، ثم سأله أن يقول ذلك بالعجلة ، فقال : ق قيا قوا ق قيا قين ؛ فلما سمع الأكرّة ذلك استعظموه وقالوا : « يا زنادقة ! أنتم تقرأون القرآن بحروف الدجاج ؛ وعدوا عليهم فصغومهم ، فأتخاض أبو خليفة والقوم الذين كانوا معه من أيديهم إلا بعد كد طويل » . مروج الذهب ج ٨ ص ١٣١ — ١٣٤ طبعة باريس .

الغرضُ بأول نشوء دراسته ؛ فلو نظرنا إلى كتاب سيديوه^(١) لوجدناه عملاً
ناضجاً ومجهوداً عظيماً ، حتى أن المتأخرين قالوا إنه لا بد أن يكون ثمرة جهود
متضافرة لكثير من العلماء ، مثله مثل قانون ابن سينا في الطب .

ومعرفتنا بوجوه الاختلاف بين أهل الكوفة وأهل البصرة ليست كافية ؛
فيقال إن نحاة البصرة قد جعلوا للقياس شأنًا كبيراً في الأحكام المتعلقة بأمور
اللغة ، كما فعل البغداديون فيما بعد ، على حين أن نحاة الكوفة ترخصوا في أمور
كثيرة تشد عن القياس ؛ ولهذا سُميَ نحاة البصرة « أهل المنطق » ، تمييزاً لهم
عن نحاة الكوفة ؛ وكانت مصطلحاتهم النحوية مباينة بعض المباينة لنظائرها
عند الكوفيين .

وكانت العرب الذين بقوا على سَلِيَقَتِهِم العربية ، غير متأثرين بالثقافات
الجديدة ، يرون أن المنطق أفسد عقول الكثيرين ، حتى لم يسمروا في التدقيق في
أمر اللغة ؛ ولكن الآخرين قامت قواعدهم في أمر اللغة على الأهواء .

وسَبَقَ أهل البصرة إلى الانتفاع بالمنطق لم يكن محض اتفاق ، لأن تأثير
المذاهب الفلسفية ظهر في البصرة قبل ظهوره في غيرها ؛ وكان بين نحاة البصرة
كثير من الشيعة والمعتزلة الذين أفسحوا السبيل للحكمة الأجنبية لكي تؤثر في
مذاهبهم الكلامية .

٤ — علم النحو المتأثر بالمنطق ، المروصمه :

وقد أثرَ منطق أرسطو في علوم اللسان التي لم يكن شأنها جمع الشواهد

(١) هو أبو بشر عمريه بن عثمان بن قنبر مولى بني الحارث بن كعب ؛ وفي تاريخ وفاته
خلاف ، فيقول البعض إنه توفي عام ١٦١ هـ والبعض إنه توفي عام ١٨٠ هـ أو ١٩٤ هـ .

والمترادفات ونحوها ، لأن هذه تتقيد بالموضوعات التي تعالجها . على أن السريان والفرس كانوا قبل العصر الإسلامي قد درسوا كتاب العبارة (περί ἑρμηνείας) لأرسطو مع إضافات ترجع إلى الروائيين وإلى أهل المذهب الأفلاطوني الجديد . وابن المقفع الذي كان في أول الأمر صديقاً للخليل بن أحمد^(١) ، يسر للعرب الاطلاع على كل ما كان في اللغة الفهلوية من أبحاث لغوية ومنطقية ؛ وعلى هذا المثال حُصِرَت الجملُ في أنواع خمسة حيناً وثمانية أو تسعة حيناً آخر ، كما حُصِرَت أقسامُ الكلمة الثلاثة : الاسم ، والفعل ، والحرف .

ثم أتى بعض العلماء كالجاحظ ، فأدخل أشكال القياس المنطقية في أساليب البلاغة^(٢) .

وقام جدالٌ كبير من بعدُ حول مسألة البلاغة أهي في اللفظ أم في المعنى ؛ ثم دار البحث في اللغة أهي توقيفية فطرية أو من وضع الإنسان ؛ وبالتدريج رجعت كفة الرأي الفلسفي القائل بأنها اصطلاح ، من وضع الإنسان .

ونرى إلى جانب أثر المنطق أثر العلوم الرياضية أو التعليمية ، وكما جُمع النثر الذي يجري في محاورات الناس ، وكما جُمعت آيات القرآن ، كذلك جُمعت قصائد الشعراء ، بل صُنِفَت أيضاً بحسب مبدأ معين ، كالوزن الشعري مثلاً .

(١) انظر ما يلي .

(٢) كلمة Rhetorik يراد بها الخطابة أو البلاغة بالمعنى الاصطلاحي ؛ ونجد للجاحظ أثراً في الناحيتين : أما في الخطابة فيأشارته إلى القياس المضمّن في البيان والتبيين ؛ وأما البلاغة فأي ذكره البلاغيون من أنه هو الذي أتخذ الفن البديعي المعروف عندهم بالقول الموجب .

و بعد النحو نشأ العروض ؛ ويُقال إن الخليل بن أحمد^(١) ، أستاذ سيبويه ، هو أول من استعمل القياس في علم اللغة ، ويرى أنه مُستنبط علم العروض ، وعلى حين أن اللغة التي يُكتب بها الشعر كانت تُعتبر المنصر القومي الاصطلاحي في الشعر ، كان هناك من يرى أن وزنه العروضي أمر طبيعي يشترك فيه البشر جميعاً ؛ لذلك نجد ثابت بن قرّة^(٢) ، في تصنيفه للمعروف يرى أن الوزن العروضي أمر جوهري ، وأن علم العروض علم طبيعي ؛ وهو لذلك يعدّه من أقسام الفلسفة .

٥ — علوم اللغة والفلسفة :

وبرغم هذا كله احتفظ علم النحو العربي بخصائص له ، ليس هذا مجال الإفاضة فيها ؛ وهو ، على أي حال ، أثر رائع من آثار العقل العربي بما له من دقة في الملاحظة ، ومن نشاط في جمع ما تفرّق ؛ ويحق للعرب أن يفخروا به . قال أحد علماء القرن العاشر الميلادي (الرابع من الهجرة) ، في انتصاره للعرب وتفضيل علوم العربية على الفلسفة : ومن أدرك ما في الشعر العربي وأوزانه من دقة وغوص ، عرف أن ذلك أعظم شأنًا من الأعداد والخطوط والنقط التي يعتمد عليها قوم يتوهمون أنهم قادرون على إدراك حقائق الأشياء ؛ ولا أرى كبير نفع

(١) ولد عام مائة من الهجرة وتوفي بين ١٦٠ ، ١٧٥ هـ (ابن خلكان ج ١

ص ٢١٦) .

(٢) هو أبو الحسن ثابت بن قرّة الحكيم الحرّاني ؛ ولد عام ٢٢١ هـ وتوفي عام ٢٨٨

هـ — ابن خلكان ج ١ ص ١٢٤ — ١٢٥ ، وطبقات الأطباء ج ٢ ص ٢١٥ — ٢٢٠ ،

والفهرست ص ٢٧٢ ؛ وله كتاب في تصنيف العلوم نُشرت ترجمته اللاتينية في أواخر القرن التاسع عشر بألمانيا .

لهذه الأشياء التي إن كان لها بعض الفائدة ، فهي مُضِرَّةٌ بالعقيدة ، وتؤدي إلى مفسد نعوذ بالله منها^(١) .

فلم يكن العرب يحبون أن تعكّر عليهم الآراء الفلسفية العامة صفاء الالذة التي يجدونها في دقائق لغتهم ؛ ولم نقرأ أساتذة اللغة المتشدّدون من صيغ لغوية أتى بها مترجمو الكتب الأجنبية ١١

وقد ذاع فن الخط الجميل أكثر مما ذاع البحث في اللغة بحثاً علمياً ، وبلغ من الرقي صورة فيها دقّة وسموّ ؛ وهذا الخط أدنى إلى الزخرفة منه إلى الابتكار ، شأن الفن العربي في جملة ؛ وتجبلى لنا في خصائص الخط العربي دقّة العقل الذي وضعه ، ولكن تظهر فيه في نفس الوقت قلةُ الهمة والتوثب ؛ وقد نرى هذا في أطوار الثقافة العربية كلها .

٢- مذهب الفقهاء^(٢)

١- السنة ، الحديث ، الرأي :

إن المقياس الذي يردّ إليه المسلم أفعاله وبنى عليه أحكامه ، إذا لم يحكمه سلطانُ العرف ، هو كلامُ الله المنزل في القرآن ، ثم التأمي بنبّيه (عليه السلام) .

(١) لم أستطع الاعتماد إلى صاحب هذا النص ، وإذا كان مأخوذاً من كلام أبي سعيد السيرافي المتوفى عام ٣٦٨ هـ في مناظرة له مع مقي بن يونس فالكلام تلخيص لفكرة أبي سعيد عن الفلسفة .

(٢) راجع فيما يتعلق بهذا الباب كله ، خصوصاً فيما يتعلق بأصول الفقه وتاريخها وتطور بعضها وبالقيمة الفلسفية لهذه الناحية كتاب « تهييد لتاريخ الفلسفة الإسلامية » للأستاذ الأكبر المرحوم الشيخ مصطفى عبد الرزاق ، طبعة القاهرة ١٩٤٤ ص ١٢٤ — ٢٤٥ .

وبعد أن توفي النبي جرى العمل بسنته في الأمور التي لم ينزل فيها نصٌ
كتاب ، أعنى أن الناس ساروا في أفوالهم وأفعالهم على سنة النبي ، كما وصلت
إليهم عن أصحابه .

ولسكن بعد أن فتح المسلمون بلاداً ذات مدنيات قديمة نشأت مطالب
جديدة من كل وجه ، لم يكن للإسلام بها عهد ؛ ذلك أنه بدلاً من شؤون
الحياة العربية البسيطة وجدت هناك عادات وأنظمة لم يحكم فيها الكتاب
المنزل ، ولم يرد في السنة بالنص ولا بالتأويل ما يبيّن الطريق إلى معالجتها .

ثم أخذ عدد الوقائع الجزئية يزداد كل يوم ؛ وهي وقائع لم ترد فيها نصوص ،
ولم يكن للمسلمين بدٌّ من الحكم فيها ، إما بما يتفق مع العرف الموروث أو بما
يهديهم إليه الرأي الاجتهادي ؛ ولا بد أن يكون القانون الروماني قد ظل زماناً
طويلاً يؤثر تأثيراً كبيراً في ذلك ، في الشام والعراق ، وهما من ولايات
الإمبراطورية الرومانية القديمة^(١) .

وسمّي الفقهاء الذين جعلوا رأيهم شأنًا في إصدار الأحكام ، إلى جانب
الكتاب والسنة « أهل الرأي » ؛ وإمامهم أبو حنيفة (٨٠ — ١٥٠ هـ) ،
مؤسس مذهب الحنفية .

على أن الفقهاء في المدينة نفسها كانوا ، قبل ظهور مذهب مالك
(٩٥ — ١٨٤ هـ) ، يستعملون الرأي استعمالاً لم يكن منه بأس ،

(٢) راجع في هذا فجر الإسلام للأستاذ المرحوم أحمد أمين لثرى مقدار هذا التأثير
(ص ٣٠٣ — ٣٠٥ من الطبعة الثالثة ١٣٥٤ هـ — ١٩٣٥ م) .

وإن كان قليل المدى ؛ وكذلك استعمله أهل المذهب المالكي أنفسهم^(١) .
 ولكن لما بدأ الناس يعرضون عن الرأي بالتدريج بعد أن أصبح تعلقاً
 لأحكام تقوم على الهوى ، قوى مذهب القائلين بوجوب الرجوع في كل شيء
 إلى الحديث المبين للسنة النبوية ، فجمعت الأحاديث من كل صوب ، وأولت ،
 بل وُضع الكثير منها ، وقررت قواعد يُعتمد عليها في تمييز صحيح الأحاديث
 من موضوعها ، وكانت هذه القواعد تُعنى بسند الحديث وموافقته للغرض الذي
 يُستشهد به فيه أكثر مما تُعنى بسلامة الحديث من التناقض المنطقي ، أو بصحة
 نسبه للنبي .

وكان من أثر هذا التطور أن ظهر فريقان : فريق أهل الرأي ، وأكثروا
 ما يكونون في العراق ، وفريق أهل الحديث أو أهل المدينة .

ثم إن الشافعي (١٥٠ - ٢٠٤ هـ) ، صاحب المذهب الفقهي الثالث —
 وكان يعتمد في أكثر أمره على السنة — جعل في عداد أهل الحديث ، تمييزاً
 له عن أبي حنيفة .

٢ — القياس :

وكان تعلم المنطق مؤثراً بدخول عنصر جديد في الجدل القائم بين الفريقين ،
 هو القياس . ولا شك أن الفقهاء استعملوا القياس من قبل في بعض الأحيان ؛

(١) كان أبو عثمان ربيعة بن أبي عبد الرحمن فروخ مولى آل المنكدر التميميين المعروف
 بريعة الرأي ، فقيه أهل المدينة ؛ وقد أدرك جماعة من الصحابة ، وهو أستاذ مالك
 ابن أنس . ويظهر من اسمه أنه كان مشهوراً بالإفتاء بالرأي ، وتوفي سنة ١٣٠ هـ ،
 أو سنة ١٣٦ هـ . (ابن خلكان ج ١ ص ٢٢٨ — ٢٢٩) .

أما وقد اتخذ أصلاً من أصول الأحكام وأساساً أو مصدراً لها ، فلا بد أن يكون قد سبقه تأثير التفكير العلى^(١) .

والرأى والقياس ، وإن أمكن استعمالها مترادفين ، فإن مجال الحكم الشخصى فى ثانيهما أضيق منه فى أولها . ولما ألف الناس استعمال القياس فى الأبحاث النحوية والمنطقية سهل عليهم الأخذ به فى الأحكام الفقهية ، إما باستنباط حكم الشيء من حكم شبيهه ، أو باستنباط حكم القليل من حكم الكثير أى بطريق القياس التمثيلى ، أو باستخراج علم الحكم المشتركة بين جزئيات مختلفة ، فىمكن إثبات الحكم لأحدها لوجود العلة التى تشترك فيها جميعاً (أى بطريق القياس الاستدلالي)^(٢) .

ويظهر أن استعمال القياس جرى فى أول الأمر ، وعلى أوسع صورة ، بين الحنفية ، ثم بين الشافعية من بعدهم ، ولسكن فى مجال أضيق .

وانصل بهذا بحث فيما إذا كانت اللغة تصلح للتعبير عن الكلّى ، أو هى لا تصلح إلا للتعبير عن الجزئى ؛ وصار لهذه المسألة شأن فى النظريات الفقهية .

على أن القياس كأصل منطقى فى الفقه لم يزل كبير شأن ؛ فبعد الكتاب والسنة ، وهما المصدران الأولان للأحكام الفقهية ، اتجه الفقهاء إلى تأكيد قيمة الإجماع ، أعنى اتفاق كلمة الجماعة الإسلامية على حكم ؛ وإجماع الأمة ، وبعبارة

(١) استعمل القياس منذ عهد النبي عليه السلام ، واستعمل بصورة واضحة قوية منذ عهد الصحابة ، راجع كتاب « تهديد لتاريخ الفلسفة الإسلامية » ص ١٣٩ — ١٤٦ ، ١٥١ ، ١٥٨ — ١٦٣ ، ١٧٢ ، ١٩٠ وغيرها .

(٢) ويعرض كلاهما ؛ ولكن كلمة قياس تقابل فى المادة كلمة Analogie ؛ على أننا نجد فى الاصطلاح الفلسفى الذى يرجع إلى المترجمين الأولين أن كلمة قياس تقابل الكلمة اليونانية συλλογισμός ؛ على حين أن الكلمة اليونانية ἀναλογία تترجم بالكلمة العربية : مثل (المؤلف) .

أدق إجماع المجتهدين — الذين نستطيع أن نشبههم بأباء الكنيسة وعلمائها في المذهب الكاثوليكي — هو الأصل الاعتقادي الذي لم يعترض على كونه أصلاً إلا قليل من العلماء ، وكان أكبر وسيلة في دعم بناء الفقه الإسلامي .

على أنه لا يزال للقياس من الوجهة النظرية مكانة ثانوية ، فهو أصل من أصول الأحكام المرتبة الرابعة بعد القرآن والسنة والإجماع^(١) .

٣ — موضوع الفقه وضروته :

وعلم الفقه يتناول حياة المسلم من جميع نواحيها ؛ والإيمان أول واجبات المسلم . وقد لقي الفقه مقاومة شديدة أول الأمر ، شأن كل جديد ، إذ بسببه صارت أحكام الشريعة مسائل نظرية ، وتحول امتثال أوامر الدين إلى تعمق وتدقيق في النظر . وقد أثار هذا معارضة من جانب سذج أهل الورع ، ومن جانب أهل الحزم من رجال السياسة أيضاً ؛ ولكن الناس أخذوا يعترفون شيئاً فشيئاً بأن علماء الشريعة (ويستمنون الفقهاء في المغرب) هم ورثة الأنبياء .

نما علم الأحكام قبل نمو علم العقائد ، واستطاع أن يتبوأ أكبر مكان إلى يومنا هذا . ويكاد كل مسلم يُلمّ بطرف منه ، لأنه جزء من التربية الدينية الصالحة . ويرى الإمام الغزالي أن علم الفقه قوت النفوس المؤمنة ، لا غناء لها عنه كل يوم ؛ أما علم الكلام فهو دواء للنفوس المريضة^(٢) .

(١) نشأ الإجماع كأصل من أصول الأحكام منذ وقت مبكر جداً مصاحباً لأصل الرأي والقياس باعتبار أن الإجماع صورة من صور الرأي وتطوره في طريق التنظيم ومن صور تنظيم قاعدة المشاورة التي حث عليها القرآن وعمل بها النبي عليه السلام نفسه والمصحابة من بعده خصوصاً ، وهذا طبيعي في كل جماعة منظمة — فإذن كتاب التمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية ص ١٧٢ ، ١٧٦ ، ١٧٨ .

(٢) إجماع العوام عن علم الكلام ص ٢٠ — ٢١ مصر ١٩٣٢ م .

وليس هذا ما يدعونا إلى الدخول في فروض الفقهاء وتفرعاتهم . والفقهاء في جوهره قانون نظري مثالي ، لا يمكن تحقيقه خالصاً في دنيانا هذه الناقصة^(١) .

وها قد عرفنا الآن أصول علم الفقه ومنزلته في الإسلام ، فلنذكر في إيجاز تقسيم الفقهاء للأعمال التي هي موضوع علم الفقه ، وهذه تنقسم عندهم إلى :
(١) أعمال أداؤها واجب ، يُثاب على فعلها ويُعاقب على تركها ، وهي الفروض أو الواجبات .

(٢) أعمال نَدَب إلى فعلها الشرع ، ويُثاب فاعلها ولا يُعاقب تاركها ، وهي السنة والمندوب والمستحب .

(٣) أعمال أباحها الشرع . وليست موضع ثواب ولا عقاب ، وهي المباحات ، أو الجائزات .

(٤) أعمال لا يُقرها الشرع ، ولكنه لا يعاقب عليها ، وهي المكروهات .

(١) حض الدين على التكمل الخلق بالفضائل كلها وعلى التكمل العقلي بالمعارف والتكمل الديني بالعبادات التي يُقصد منها تعظيم الله والسمو بالإنسان ، واختص الفقهاء بمعرفة العبادات والشريعة من حيث معرفة الأحكام والشروط وما أخذها وأدلتها ، حتى آل ذلك إلى مجرد تطبيق قانوني عند الكثيرين ، لكن الكثيرين من الفقهاء اهتموا إلى جانب ذلك بتشكُّين الفضائل الخلقية — الدينية على أساس تربيوي نفسي ، فعنوا بتحليل النوايا والبواعث والغايات في الأعمال مع شعور كامل بالقيمة الخلقية — الدينية وبالكمال الإنساني المقصود من الدين . وأكثر ما نجد ذلك عند الفقهاء المائلين إلى الزهد والتصوف ، وأول من ظهر عنده ذلك ظهوراً واضحاً هو الجارث بن أسد المحاسبي ، في كتابه المسمى « الرعاية لحقوق الله » الذي نشر في إنجلترا وفي كتب أخرى قد أعدناها للنشر مثل كتاب « بدء من أناب إلى الله » وكتاب « المسائل في الزهد » وكتاب « المسائل في أعمال القلوب والجوارح » وغيرها . ثم جاء بعد المحاسبي أبو طالب المكي بكتابه « قوت القلوب » والغزالي بكتابه « إحياء علوم الدين » وهنا نجد علم الفقه يتحول من علم تطبيق قانوني إلى علم أخلاق تهديفي بالمعنى الصحيح .

(ه) أعمال نهى عنها الشرع ، ومن فعلها استوجب العقاب ، وهي المحرمات^(١) .

٤ - الزهد والسياسة :

كان للنظريات الفلسفية اليونانية أثرٌ مزدوج في المباحث الأخلاقية في الإسلام ؛ فنجد عند كثير من أهل الفرق وعند الصوفية ، عند أهل السنة وعند المتهندين ، مذهباً خُلِقَ ينزع إلى الزهد ويصطبغ بأراء فيثاغورس وأفلاطون . ونجد مثل هذا عند الفلاسفة الذين سنتكلم عنهم فيما بعد ، وكثيراً ما تردد بين أهل السنة قولُ أرسطو بأن الفضيلة وسط بين طرفين ، لورود مثل ذلك في القرآن^(٢) ، ولأن نزعة الإسلام في جهاتها نزعة جامعةٌ توفق بين الطرفين المتناقضين .

على أن السياسة نالت في الإمبراطورية الإسلامية من عناية الباحثين أكبر مما نالت المسائل الأخلاقية ؛ وكان السكفاحُ بين الأحزاب السياسية أوّلَ عامل أحدث اختلافاً في الآراء ؛ فنجد النزاع في مسألة الإمامة ، أعنى رئاسة الجماعة الإسلامية ، يتمشى في التاريخ الإسلامي كله .

غير أن المسائل التي قام حولها النزاع كانت شخصية عملية أكثر مما كانت نظرية ؛ فلا حاجة لمؤرخ الفلسفة أن يتعمق فيها ، إذ تكاد لا يخرج منها شيء له قيمة فلسفية .

(١) قارن : Snouck Hurgronje in Z D M G. LIII, S. 155. (المؤلف) .

(٢) يقصد المؤلف آيات مثل : « ولا تجعل يدك مغلولة إلى عنقك ولا تبسطها كل البسط »

ومثل : « والذين إذا أنفقوا لم يسرفوا ولم يقتروا وكان بين ذلك قواماً » .

وقد تكون للدولة الإسلامية في أثناء القرون الأولى قانون شرعي دستوري ثابت ؛ ولكن الحكم الأقوياء لم يحققوا به ، كما أنهم لم يعبأوا بنظريات الفقه ، وعدّوا ذلك من التدقيقات الكلامية ؛ أما الحكم الضعفاء فلم يستطيعوا تطبيق تلك القوانين بالكفاية .

ولا فائدة هنا أيضاً من الإفاضة في الكلام عن المؤلفات الكثيرة التي كانت تصوّر شخصيات الملوك وآدابهم ، وكانت محبوبة في فارس بنوع خاص ، والتي كانت دوائر القصور تقوى إيمانها بنفسها وبواجبها بما تضمنت من حكم خلقية وقواعد سياسية حكيمة .

وكان همّ الجهد الفلسفي في الإسلام موجّهاً إلى الفاحية النظرية العقائدية ، ولم يهتم الفلاسفة بأن يعالجوا المسائل التي عرّضتها لهم الحياة الواقعية من اجتماعية وسياسية إلا عند الضرورة .

وكذلك الفن الإسلامي أيضاً ؛ فهو وإن كان حظه من العبقرية أوفر من حظ العلم ، فإنه لم يعرف كيف يبعث الحياة في المادة غير المصورة ، وإنما كان يتلاعب بصور الزخرفة ؛ فالشعر العربي لم يبتدع « دراما » ، ولم تكن فلسفة العرب فلسفة عملية .

٣ - المذاهب الاعتقادية

(مذاهب المتكلمين^(١))

١ - العقائد النصرانية :

جاء القرآن للمسلمين بدين ، ولم يجتثهم بنظريات ؛ وتلقوا فيه أحكاماً ،
ولكنهم لم يتلقوا فيه عقائد^(٢) .

(١) نبه مؤرخون العقائد الإسلاميون إلى اتصال الكلام بالفلسفة ، وإلى موافقات المتكلمين للفلاسفة وأخذهم عنهم ؛ ونبه الباحثون الأوربيون منذ أكثر من قرن إلى أن المتكلمين فرقة من فلاسفة الإسلام ؛ نجد هذا عند تيمان وريتر ، ويندب ريتز إلى أن مذاهب المتكلمين هي الفلسفة العربية الحقيقية ؛ ويتابعه في هذا هاربروكر (Haarbruecker) في ترجمته لكتاب المال والنحل للمهرستاني إلى الألمانية (مقدمة طبعة ١٨٥٠ م ص ٧) وإرنست رنان .
ورنان ، إذ يشكر قدوة الفلسفة الإسلامية بمعناها المعروفة ، يرى أن الحركة الفلسفية الحقيقية في الإسلام يجب أن تلتبس في مذاهب فرق المتكلمين . ولا يزال الباحثون المعاصرون يجعلون هذه المذاهب من أقسام الفلسفة في الإسلام . وقد ساعدت الكتب التي طبعت أخيراً مثل مقالات الإسلاميين للأشعري والانتصار للخطأ ، إلى جانب كتب أصحاب المقالات المعروفة ، على بيان ما في علم الكلام من عناصر فلسفية ، شأنه شأن علوم العقائد عند اليهود والنصارى ؛ بل إن علم الكلام في الإسلام اختلط بالفلسفة اختلاطاً كبيراً (انظر مثلاً فصلي علم الكلام وعلم الإلهيات في مقدمة ابن خلدون) ؛ راجع أيضاً :

Tennemann : Manuel de l'histoire de la philosophie, trad. V. Cousin, Paris, 1839. T. I. p. 363.

Heinrich Ritter : Ueber unsere Kenntniss der arabischen Philosophie, Goettingen, 1844, S. 11, 13.

E. Rana : Averroès et Averroïsme, Paris, 1925, aver. p. II : préf. p. VI—VII ; — p. 101.

(٢) هذه الملاحظة التي يتناولها المستشرقون لا تكون حقيقة إلا إذا كان معناها أن الأنبياء ليسوا كالفكرين الماديين ، أو بعبارة أخرى إذا كانت كتب الوحي الإلهي ليست كالكتب العادية التي تؤلف في موضوع محدد ، وعلى المنهج =

== الخالص به ، وطبقاً للغاية من البحث ، وذلك بحسب نظام مقرر في ذهن المؤلف ، على النهج الإنساني في تصنيف الكتب ، بعد ما ينقدح في ذهن الباحث من جزئيات المعرفة ، وما يكشفه نظره المحدود من موضوعاتها شيئاً بعد شيء . وهذه هي الطريقة الإنسانية العادية .

أما الأنبياء ، وحتى أصحاب الفطرة الفائقة من ذوى الإنتاج الفكرى أو الفنى أو أصحاب الوثبات الروحية والخلقية ، فهما حاول مؤرخو الأديان وفلاسفة الدين أو الباحثون في خصائص الإنتاج الإنسانى الفياض أن يبينوا صفاتهم - مستندين إلى استقراء أحوالهم - والذي يعيننا هنا هو استقراء تاريخ الأنبياء المتقدمين خصوصاً أنبياء بنى إسرائيل - وإلى تحليل أفعالهم وأقوالهم ، فإن صفاتهم لا يمكن أن تنحصر إلا على وجه تقريبي ، كما لا يمكن أن يستخرج من ذلك وصف كلى ينطبق على جميع الأنبياء أو أصحاب الفطرة الفائقة إلا على نحو قاصر ؛ لأن ذلك مجرد تلخيص للملامح أو الصفات والأعمال الخارجية ، وهو لا يستطيع أن ينفذ إلى الأعماق الحقيقة قط .

ولا يليق بباحث علمى من الطراز الحديث ، إذا كان يعترف بالنبوة وبأنها ظاهرة وقعت بالفعل ، أن يستبيح لنفسه ، إذا كان لا يريد أن يستهدف لخطر الخروج على المنهج العلمى الحديث ، الحكم على نفسية نبي أو أحواله الداخلية المتنوعة . وهو من غير شك ، إن فعل ذلك ، يقتحم ميداناً لا تخدمه فيه الوسائل العلمية التى لا تعدو تسجيل الظواهر الخارجية أو محاولة تحليلها ؛ وكل هذا لا ينتج بياناً لماهية ، كما أنه لا يعين على النفوذ إلى صميم الأشياء .

إن بنى آدم يتفاهمون في الواقع لا بالظواهر ، بل هم يتجاوبون بأرواحهم من طريق الظواهر . وشأن الإنسان مع الأنبياء هو هذا الفهم من طريق التجاوب الروحى ، على ضوء ما ينمكس من شخصيتهم الفريدة ، ومن أفعالهم وأقوالهم وأحوالهم ، في الأرواح المستعدة لتلقى تأثيرهم ، على أساس ما يشبه أن يكون نموذجاً

ببؤياً في هذه الأرواح . وهنا لا بعيد التحليل العلمى لشخصيتهم ولا التلخيص
لجملة صفاتهم ، في المعرفة بأرواحهم إلا قليلا ؛ كما أن التحليل للظواهر النفسية
لا يفيد في معرفة ماهية النفس شيئاً .

إن أرواح الأنبياء تفيض عن أعماق بعيدة فيها فعل لله . فهل يغنى وصف
الماء الذى يجرى على الأرض متفجراً من عين متدفقة أو تحليله في المعمل أو الوصف
لشكل هذه العين ، في معرفة القوة الداخلية التى تدفع الماء ، شيئاً ؟ فالأنبياء أصحاب
تجارب داخلية حية وذوو مشاهدات باطنة يحسونها ويعاينونها بأرواحهم ، ويرون
بذلك ما لا يراه غيرهم ؛ وهل إذا أحس الإنسان مثلاً بالسعادة أو الحب أو الرضا
أو الشوق أو الألم والحزن والخوف والقطعية يكفيناه في معرفة ذلك أن نصف ما يلوح
على ظاهره من سمات ؟ وأن هذا من أحاسيسه التى تموج بها نفسه والتي لا يعرفها
إلا هو ، حتى لو حشدنا لذلك كل مناهج التحليل وكل كلام الناس ! ؟

أما كلام المؤلف هنا عن القرآن ففيه من الحق بمقدار ما يقصد أن يقول إن
القرآن لا يحوى نظريات مبهوتة ، على طريقة المؤلفين في العادة . ذلك أن القرآن ،
نظراً لأنه كتاب إلهي ، لا يحصى الأشياء ، ولا يعطى منطوق نظريات ، بعد
إحصاء وجوه الشيء ، على نحو ما يفعل المؤلف المادى ، عندما تتصور نفسه بالرأى
أو عندما يسجل ما يصل إليه بعد الحين والحين من آثار العيان الحسى أو العقلى ، كاذباً
في ذلك ذهنه ومنصباً فيه فكره أحياناً ؛ بل يتكلم القرآن عن موضوعه كلاماً مطلقاً ،
هو بيان للشيء ، كأنما أحواله هى التى تنطق عنه ؛ والأحرى ، إذا أردنا التمثيل ، كالنسبة
بين التمثيل السارى في الروح وصورته الخارجة بآلات الصوت ، ولله المثل الأعلى

إن القرآن يقرر قضايا عن الذات الإلهية وصفاتها ، وعن الإنسان وموقفه
في الكون ، وعن الكون العلوى والسفلى وما فيهما ، وعن الإيمان وعن الأنبياء
وعن الحقائق المغيبة والعوالم غير المحسوسة ، مخاطباً العقل الإنسانى الطبيعى السليم ،
لا العقل الذى قد شكاه العلم الحسى والنظري ، فخور فيه وملاً قوالبه بما اصططنم

أو فرض على العقل من قضايا لم تكامل أدلتها في معظم الأحيان ولم يقبلها الناس إلا قبولاً تقليدياً اعتقادياً في الغالب ، مما قد يحول في بعض الظروف دون التقدم في معرفة موضوع الفكر ، أو يؤدي إلى التعثر المستمر في الأخطاء .

فالقرآن يبني بناءً جديداً على أرض الفكر الطبيعي السليم ؛ هو يبني للإنسان المفكر المخاطب به ، ويدعوه إلى النظر وإلى الإحساس بالحقائق في نفسه وفي أعماق الأشياء ، على طريقة التنبيه والإيقاظ لمواجهة موضوع الفكر والإيمان ، قبل التشويش العارض من الآراء المتضاربة التي لا تصور من الحقائق إلا جوانبها الخارجية على كل حال .

وفي القرآن المسادة الغزيرة التي يستطيع الإنسان عند تأملها أن يبني عليها بناءه الإنساني على الأساس الذي يتكون في نفسه متمكساً مما يقرره القرآن مباشرة . وهذه هي الطريقة الصحيحة والحقيقية في التعلم والتعليم ممّا .

وليست الفلسفة في الواقع هي الفلسفة المبوبة المقسمة المنظمة بحسب قواعد المنطق التي لا تعدو أن تصف ممل الطبيعة الفكرية ، فحسب ؛ بل هي التي ينبثق أسامها في النفس الإنسانية دفعة واحدة من أعماق بعيدة ، ناشئاً عن موضوع الفكر مباشرة ؛ وبعد هذا يأتي الدور الثاني الذي هو دور الترتيب والمرض في صورة مبوبة مفصلة بأقسامها وأدلتها .

ومع هذا فلا ينبغي أن يتجاهل أحد ما في القرآن من ضروب الاستدلال القائم على البحث عن العلل ، على قواعد الفكر الملزمة ، ومن التنبيه المستمر على النظر العقلي في الكون والتأمل لما فيه وعلى التدبر في بناء العوالم وتوقف بعضها على بعض ، ومن إشارات كونية ونفسية من شأنها أن توصل بالضرورة العقلية إلى الغاية منه ، وهي إنشاء وجهة نظر عن الذات الإلهية وعن الإنسان وعن الكون والحياة . والقرآن يشير في كثير من المواضع إلى أن الدعوة الدينية

« تذكرة » ؛ هي تنبيه وإيقاظ للعقل لكي ينظر في الكون ويؤمن بوجوده ، على سبيل الاستدلال العقلي من الأثر على المؤثر ، ومن الإتيان والنظام والتدبير على المنظم المدبر المتقن ، وذلك بالتأمل في الكون وفي الإنسان وما يؤدي إليه ذلك من معارف . هذه الآيات مثل : « إن في خلق السموات والأرض ، واختلاف الليل والنهار ، والفلك التي تجري في البحر بما ينفع الناس ، وما أنزل الله من السماء من ماء ، فأحياء به الأرض بعد موتها ، وبث فيها من كل دابة ، وتصريف الرياح والسحاب المسخر بين السماء والأرض ، آيات لقوم يعقلون » (سورة البقرة ، آية ١٦٢) ؛ « وفي الأرض آيات للموقنين ، وفي أنفسكم ، أفلا تبصرون ! ؟ » (سورة النازيات ، آية ٢٠ - ٢١) ؛ « سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم ، حتى يتبين لهم أنه الحق ، أولم يكف بربك أنه على كل شيء شهيد ! ؟ » (سورة فصلت ، آية ٥٣) . « أم حليقوا من غير شيء ، أم هم الخالقون ! ؟ أم خلقوا السموات والأرض ! ؟ بل لا يوقنون ! » (سورة الطور ، آية ٣٥ ، ٣٦) « أفى الله شك ؟ فاطر السموات والأرض ! ؟ » (سورة ابراهيم ، آية ١١) ، وهكذا في سائر موضوعات الفكر والحياة .

ولما كان الأنبياء يتلقون الوحي ، فيصيرون بفضلته في أقوالهم أفعالهم وما يضمنون أو يقرّون من نظم ، هداة للناس فإن قول النقاد إنهم لم يجيئوا بنظريات أو عقائد قول في غير موضعه

وطبيعة الوحي أن يكون مغذياً للأرواح ومهيئاً النفوس للتفكير الحق والعمل الصالح ، وموجهاً لها في الفكر والحياة ، على منهج صحيح ، يكونه العقل السليم المخاطب بالوحي ، بعد أن تتصور النفس محتوى الوحي ، فيصبح ممتزجاً بها وحالاً لها ؛ فهل يمكن أن يصدق كلام المؤلف ، بعد هذا ، على القرآن ، إلا بالامنى الذى نبّهت إليه في أول هذا الكلام ؟

وقبل الرعيْلُ الأولُ من المؤمنين ما في القرآن من تعارض ، وهو الذي نعلمه نحن بتقلب الظروف التي عاش فيها النبي [عليه السلام] باختلاف أحواله النفسية ، وسلموا به دون أن يتساءلوا : كيف ؟ أولم^(١) ؟ .

(١) إن كلام المؤلف عن تسليم العرب للنبي فيما بلغه إليهم وعن عدم سؤالهم : كيف ؟ أولم ؟ تعارضه الوقائع من جدالهم للنبي وعنادهم له ، وسؤالهم المستمر ، واعتراضهم على ما كان يقوله لهم ، إلى أن آمنوا ، واطمأنت نفوسهم في أكثر من عشرين عاماً . والقرآن والحديث سجّانان يثبتان أسئلة معاصري النبي ، من العرب الوثنيين ، والعرب وغير العرب من أهل الكتاب ؛ فسألوا عن أوجه القمر وعن موعد قيام الساعة وعن ماهية الروح وتطاولوا إلى التفكير في ذات الله حتى أمرهم النبي أن يتفكروا فيما خلق الله وألا يتفكروا في ذاته ؛ بل تناقش الصحابة في مسألة القدر في عهد النبي وذكروا في مجادلاتهم آيات القرآن ، ففهم النبي خوفاً من أن يميل بهم الجدل عما لا بد لهم منه أولاً من الإيمان بمحتوى الوحي وتصوره التصور الحقيقي ، ولكيلا يؤدي الجدل إلى الانحراف عن سلوك طريق الخير التي رسمها الدين ، جرياً وراء الشبهات الفاسدة . وكل تاريخ الوحي المحمدي هو تاريخ هداية المسلمين في أثناء بحث وسؤال وجواب ، فالقرآن من هذا الوجه هو وحده الوحي الحى بالمعنى الحقيقي .

أما ما يقول المؤلف عن التعارض الموجود في القرآن فهو في نظر المستشرقين ينصب في الغالب على نقطتين : على الذات الإلهية ومسدى فعلها ، وعلى مشكلة الفعل الإنساني وعلاقته بالفعل الإلهي ، أعني المشكلة المعروفة بمشكلة الجبر والاختيار . وقد أشار هـ . جريم H. Grimme في كتابه عن حياة النبي وتعاليمه ، منذ زمان طويل ، إلى أن التعارض يرجع إلى أحوال النبي النفسية وإلى فترات مختلفة في تاريخ دعوته ، وردد رأيه بعض المستشرقين مثل جولدنزيهر في كتابه المسمى « محاضرات عن الإسلام » = Vorlesungen über den Islam

= وهو المترجم إلى العربية بعنوان «المقيدة والشريعة في الإسلام» ، وغير جولدزيهر ممن لم يعرف الإسلام المعرفة الحقيقية ، ولا ألم بحضارته العقلية الإمام الصحيح ، ولا حاول المدالة بالنصوص على فلسفة القرآن العميقة ومحاولة إدراك الحكمة والمراد من الآيات المتشابهة ، مما نبّه إليه القرآن نفسه في آية : « هو الذي أنزل عليك الكتاب ، منه آياتٌ محكمات هنّ أمّ الكتاب وأخسر متشابهات ، فأما الذين في قلوبهم زيغٌ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله ، وما يعلم تأويله إلا الله ، والراسخون في العلم ، يقولون آمنا به ، كلٌّ من عند ربنا ، وما يذكر إلا أولو الألباب » (سورة آل عمران آية ٧) .

فلو كان المقصود أن نفس النبي العربي يغلب عليها أحياناً الشعور بعظمة الله وقدرته ، حتى يتضاءل بجانبها شأن المخلوقات كالإنسان وغيره ، فنجد آيات مثل : « خالق كل شيء » ، « وهو القاهر فوق عباده » ، « وما تشاؤون إلا أن يشاء الله » ، « يهدي من يشاء ويضل من يشاء » ، ثم يشعر أحياناً أخرى بالقدرة الإنسانية المحدودة ، فيصبح لهذه القدرة بعض الحق ، ونجد عند ذلك آيات مثل : « وقل : الحق من ربكم ، فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر » ، « لا إكراه في الدين ، قد تبين الرشد من الغي . . الآية » ، « كل نفس بما كسبت رهينة » ، « من اهتدى فإنما يهتدى لنفسه ، ومن ضلّ فإنما يضلّ عليها ، وما أنا عليكم بوكيل » ، « وأن ليس للإنسان إلا ما سعى ، وأن سعيه سوف يُرى ، ثم يُجزاه الجزاء الأوفى » ، « فمن يعمل مثقال ذرة خيراً يره ، ومن يعمل مثقال ذرة شراً يره » — لكان لرأي جريم أو جولدزيهر بعض القيمة من حيث أنه يصف تجربة روح متدبنة تقف بين الشعور بالخالق الأعظم والشعور بالمخلوق المحدود . ولكن القصد من رأيهما إنكار الوحي المحمدي والبحث عن أسباب تبرر ما جاء فيه من عبارات متعارضة في ظاهرها فحسب .

وإذا كان القول بنبوة محمد عليه السلام أحد احتمالين لا معدى عنهما ، وكان احتمالاً لا يتعارض مع أحكام العقل المطلق ، هذا إلى أن دلائل نبوته تزيد على

دلائل نبوة غيره من الأنبياء ، فقد كان موقف الإنصاف العلمى يحتم البحث عن تفسير للتعارض المزعوم فى القرآن من وجهة نظر غير التى ينكر المنكرون الوحي المحمدى على أسامها .

ذلك أن القرآن ليس كلام مجنون ولا شاعر متعلق بالأوهام ، ولا أديب متخيل ، ولا فنان مخترع أو واصف ، بل فيه تقرير لحقائق ، لا بد من البحث عن الأساس الممبوق لوحدتها ، رغم تنوع صور التعبير عنها . وقد تقدم (فى التعليق السابق) القول بأن الوحي الدينى فيضٌ عن منابع عميقة ؛ فلا يتحتم إذن أن تكون صورته صورة الكتب العلمية ، وإلا لالتبس بها .

وإذا كانت هناك أسبابٌ وجيهة لوجود آيات فى الدور المدنى من التى تؤكد الفعل الإلهى الأعلى ، وآيات فى الدور المسمى تؤكد الفعل الإنسانى ، غير الأسباب التى يتكلم عنها جريم أوجولديزهر ، مثل اتجاه القرآن أولاً إلى هدم الروح الجبرية الاستسلامية التى سرت إلى العرب عن جاهليتهم ، وتدل عليها أشعارهم وآيات القرآن نفسه ، وذلك بقصد التمهيد للمودة الإدارية إلى الإيمان بالله ، فليس المقام هنا مقام البيان لهذه الأسباب . ولا بد قبل التعرض لمشكلة الآيات المتعارضة من بيان الوضع الدينى من وجهة نظر الدين بوجه عام بتلخيص الوضع الدينى فيما يلى :

أولاً : يوجد إله ، هو ذات مطلقة ، لها القدرة والإرادة والعلم ومئات صفات الكمال بالمعنى المطلق الذى لا نهاية له .

ثانياً : هذا الإله خالق ، خلق الكون كله بقدرته وإرادته ، ورتبه على مقتضى علمه وحكمته ، وأوجد فيه مراتب من الوجودات على حسب كل ما فى الممكن والمخلوق من المراتب : وجود مادي صرف — وجود مادي وحياة — وجود مادي وحياة وعقل — وجود مادي وحياة وعقل — وهذه الوجودات كلها لم تنشأ وحدها من عدم ، بل هى موجودة عن وجود الذات الإلهية ، وهى تبقى فى وجودها وأحوالها المشاهدة بفعل موجدتها فيها ؛ هى بالاختصار فعل لوجودها ، ولهذا الفعل بفاعله تعلق لا ينقطع .

ثالثاً : من هذه المخلوقات الإنسان ؛ وهو يتبوأ مكاناً خاصاً بين مراتب الموجودات : تحته عالم المادة والحيوان ، وفوقه عالم الكائنات المجردة التي تبدأ ببعض صفاتها في نفس الإنسان ؛ ونستطيع أن نستشف ماهية الإنسان الحقيقية من خلال الغلاف الخارجى في تركيبه ، وهو يجمع في ذاته كل المراتب التي دونه ، ويضم إلى ذلك شيئاً غير مادي ، يتجلى في إدراكه لنفسه مباشرة عن كل شيء ، حتى عن بدنه ، ويتجلى في إرادته وإحساسه بقدرته وسيطرته على مادونه بالعالم وبالتصرف القاهر وسيطرته حتى على طبيعته المادية وقواه الدنيا ، وفي تسييره لحياته بحسب قيم عليا ومفاهيم غير مستمدة من المادة ، له القدرة على فهمها والقابلية على العمل بها في نفسه ، ويتجلى أخيراً في مجموعة صفات تتجاوز الناحية الإنسانية المادية ، وهي صفات ليست من عالم المادة ولا الحيوان في شيء بل هي في حقيقةها تجليات لصفات إلهية (راجع مثلاً في بعض النقط كتاب عجائب القلب من كتب الإحياء للغزالي ، وبقية الآراء هي من نظرات الفلسفة للإنسان) .

لكن الإنسان على الرغم من شعوره بقدرته واستقلاله يشعر بأنه مخلوق من جهة ، ويشعر من جهة أخرى بأنه جزء من الكون ، وهو فيه فاعل ومنفعل في وقت واحد . ثم هو يرتبط بما تحته من طريق طبيعته المادية ، ويرتبط بما فوقه ارتباطاً حقيقياً لا يخفيه عنه إلا شعوره باستقلاله واتجاهه إلى ما تحته بحكم طبيعته المادية ، فهو حلقة اتصال بين عالمين ولذلك صدق الفيلسوف الألماني كانت Kant في وصفه للإنسان ، في القام الذي تكلم عنه فيه ، بأنه « مواطن في عالمين » . لا جرم بعد هذا أن تكون طبيعة الإنسان متعددة الجوانب ، على نحو يصعب معه تكييفها ، وبحيث يبدو فيه شيء من التناقض ، وإن كان هذا التناقض في الحقيقة أشبه بالتنوع في نواحي الطبيعة الإنسانية ، ولا يدرك أعماق ماهية الإنسان إلا من أطلال الوقوف عنده والنظر فيه .

ولن يتيسر لأحد أن يدرك ما في القرآن عن الإنسان إلا إذا نظر في نفسه وفي غيره نظراً صحيحاً نافذاً ، وإلا إذا أصبح في نظر نفسه مشككاً — كما هو

بالفعل - وأصبحت حياته أمامه مشكلة ، وعلى ما ينتج عن هذا الإشكال ، فتبين النواحي المختلفة لطبيعته . وكل هذا يتوقف على مقدار تقدم الإنسان في معرفة نفسه وإحساسه بها في ذاتها وفي الكون .

فالدين الكامل لا بد أن يعبر عن هذا كله : عن المطلق في إطلاقه ، وعن المحدود في محدوديته ، وعن العلاقة بينهما . وهذا التعبير يصلح لأن يكون أحد المقاييس لمعرفة صحة دين ما على وجه الإجمال ، ولمعرفة ما إذا كان هذا الدين يصلح ديناً للإنسان أم لا يصلح .

أما المطلق فهو بطبيعته الذي لا يتقيد بتقيد ، ولا يمكن أن يطبق عليه أى اعتبار من الاعتبارات النسبية التى هى بالاختصار وجهة نظر الإنسان المحدود . والمطلق لا يمكن أن يُعرف إيجاباً من طريق إثبات شئ له من الصفات المعروفة ، إذا أُحدت هذه الصفات معناها المادى ، بل هو لا يعرف إلا سلباً ، بنفيها عنه أو إثباتها على نحو مطلق .

وهو أخيراً لا يُدرك إلا بذاته ومن طريق الاندماج فيه ومن طريق وعى من نوع جديد هو إدراك الوجود الحق لذاته .

أما المحدود فأحكامه عبارة عن تلخيص أحواله بحسب الغالب مما تبيته منها ، فأما معرفة ماهيته الحقيقية ومعرفة أحكامه فلا يمكن أن تقيس إلا بالرجوع إلى المطلق ، فلا بد أن يُنظر إليه من زاوية المطلق الخالد الدائم ، كما يقول الفلاسفة ، وذلك خصوصاً لأن المحدود أو الجزئى لا يدخل بذاته في تعريف ولا مفهومات ، فلا يمكن أن يعرف إلا من حيث علاقته بما تحته ، وبما فوقه ، وهو لا يمكن إلا أن يوصف وصفاً يعتمد على التحليل والمقارنة وعلى إدراجه تحت مفهومات ، وكل ذلك لا يبين حقيقة ، وهو في حى المطلق لا معنى شيئاً .

والعلاقة بين المطلق والمحدود لا يمكن أن توصف الوصف الحقيقى ، ولا أن يعرف ، لأنها ليست ، في ذاتها ، إلا اعتساراً ذهنياً ؛ فلا بد ، إذا كان الأمر

كذلك ، أن يكون الكلام من ناحية المطلق تارة ، ومن ناحية المحدود تارة أخرى ، باعتبارهما في الأعماق طرفين ذهنيَّين للوجود الواحد الذي وجوده لذاته والذي هو الوجد لسكل شيء .

والقرآن كتاب دين ، يقول مبلِّغُه : إنه وحى إلهي ، جاءه ، ليبلغه للناس ، لكي يوجهوا أنفسهم في الطريق المؤدى إلى الاتصال بالمطلق ، وليقوموا بعمل شاق ، أساسه الكفاح الروحي للانحياز من المركز المتوسط إلى جانب المطلق ، كشئ . يرجع إلى مصدره .

بعد هذا نستطيع أن نرجع إلى المشكلة التي نحن بصددتها ، أعني مشكلة الآيات المتعارضة الظاهر في القرآن .

وإن مفتاحها أو مفتاح غيرها مما في القرآن يتلخص في أننا ، إذا اعتبرنا محمداً عليه السلام نبياً موحى إليه من جهة وجود الكون ، كما هي عقيدتي ، فإن القرآن من حيث إنه وحى إلهي وكتاب دين موجه للإنسان ، يعبر في بعض المشكلات مع مراعاة المطلق (الذات الإلهية) أحياناً ويعبر مراعيًا أحوال المحدود (الإنسان أو غيره) أحياناً أخرى - وهذا طبيعي ، لأن المطلق والمحدود هما الطرفان العقليان للوجود ، كما تقدم ؛ أو هو قد يعبر مراعيًا بيان الأسباب المباشرة للأشياء تارة والأسباب الأولى البعيدة تارة أخرى .

وهذا التعبير المزدوج ليس معناه التعدد في الوجود إلا اعتباراً ، لأن الوجود بذاته وأفعاله يجب أن يكون واحداً ، كما تحتم ذلك الضرورة العقلية والفلسفية الحقيقية ، مما ؛ وما التعدد ولا التنوع إلا في آثار الوجود الواحد وفي نظرة الإنسان المحدود له أو لنفسه .

وكل كلام عن الوجود في علاقاته وصفاته العامة يجب أن تكون له هذه الصفة المزدوجة ، وإلا لم يكن معبراً إلا عن جانب واحد من الوجود .

فالتعارض في الكلام عن الوجود لا يكون على هذا الأساس إلا ظاهرياً ،

وهو يرجع إما إلى طبيعة المشكلة وإلى أن لها ناحيتين ، أو مرده إلى الفطرة الفلسفية إزاءها .

فإذا جاء في القرآن مثلاً أن الله « ليس كمثل شيء » ، أو أنه « لا تدركه الأبصار » ، أو أنه « فعالٌ لما يريد » ، أو « لا يُسأل عما يفعل » — فهذا تقرير لحقوق المطلق وصفاته في ذاته . وإذا وجدنا بعد ذلك آيات مثل : « يدُ الله فوق أيديهم » (بمعنى أنه حاضر ومبشر عليهم) ، أو « كلُّ شيءٍ هالكٌ إلا وجهَهُ » (بمعنى ذاته ، لأنه ليس في القرآن وصفٌ للامح وجه الله ، أو « على العرش استوى » (بمعنى استيلائه على ملكه وعلى عرش ملكه بالإيجاد والتدبير والتصرف) ، أو « وجوهٌ يوءُذونَ باضرةٍ إلى ربها ناظرةٌ » (بمعنى اتجاه بني آدم نحوه بذواتهم لشهود ذاته بجلالها وجلالها للذين لا يوصفان ، لا بعيونهم ، لأنها غير مذكورة في الآية) ، أو « كتبَ على نفسه الرحمةَ » (بمعنى ما يقتضيه كماله وفضله في ذاته) ، أو ما ورد من أنه لا يمتدح ولا يثيب إلا بحسب العمل — تقريراً لما له من العدل — أو من صفات مما له نظيرٌ في الإنسان ، لم يكن في هذا كله ما يناقض تقريرَ صفات المطلق وحقوقه ؛ لأنه إكمال للكلام عنه ، وبيان للفكرة التي يجب أن تكون في ذهن الإنسان عنه ، باعتباره ذاتاً متعالية ، مع الاستعانة بما هو مشهود للإنسان الذي هو المخاطب بالوحي ، والذي فيه شيء رباني ، لأنه ملكُ الأرض « وخليفةُ » الله فيها . وتقرير هذه الصفات التي تشعر بالشبه بين الله والإنسان يرمي إلى تنبيه الإنسان كي يحترس من تصور الذات الإلهية وجرداً منافياً للوجود ، أو معطلا من الصفات ، خصوصاً بعد وصفه بآيات فيها السلب المطلق ، ولكيلا يميل الإنسان إلى اعتبار الذات الإلهية معنى مجرداً لا يمكن عتد الصلة بينه وبين الإنسان من طريق الإيمان ، أو اعتبارها شيئاً يشبه الدم ؛ وهو أيضاً إيضاح للعلاقة التي بين الله وبين خلقه — هذا من جهة . ومن جهة أخرى يجب بحسب القاعدة التي قررناها في المطلق أن يفهم كلُّ كلام عنه فهماً مقيداً بحقوقه وصفاته ، أعني أن يفهم بمعنى يتعالى على النسب والاعتبارات وضروب التشبيه . وقد تقدم القول

بأنه لا يجوز ، من حيث المبدأ ، أن يحاول الإنسان معرفة المطلق من طريق تطبيق أحكام المحدود عليه ، بل يجب على المحدود أن يتجاوز ، بوثبة عقلية جريئة ، حدود نفسه ، وأن ينتقل إلى ميدان المطلق ، لكيلا يفوته إدراكه وإدراك أحكامه على نحو أدنى إلى الحق من جهة ، وحتى يستطيع أن يعرف نفسه في ضوء المطلق الذي هي منه من جهة أخرى .

وكل نظرة للأشياء لا تجمع بين الشيء وغيره أو بينه وبين مبدئه فإنها نظرة غير دقيقة ، لأنها غير شاملة ؛ ومن أبي إلا الإصرار على تطبيق أحكام المحدود ، مستقلاً بذاته عن كل شيء ، فلن يجاوز حدود نفسه ولن يتعلم جيداً ، ولن تكون لأحكامه قيمة عامة .

وليس معنى هذا أن يلغى الإنسان أحكام عقله وشعوره ، بل أن يربطها بما فوقها ، لتكون أوثق وأعم وأصدق . وهذا موقف لن يصل إليه الإنسان إلا إذا صرن على النظر العقلي وعلى التأمل العميق في العقل وأحكامه وفي الوجود وصفاته الذاتية .

وهذا كله إذا نظرنا للمسألة من منظور العقل النظري الذي ، نظراً لتقيده بإشكالات العيان الحسي ، لا يزال يقف أمام الوجود في موقف صعب فيه تور ، بل تناقض يؤدي إلى حيرة العقل وانقسام موضوع الفكر إلى حد الفوضى .

أما إذا انتقلنا إلى ميادين المشاهدات الباطنة ومشاهدات الروح أو العقل الخالصة ، كان لكل صور التعبير الديني في القرآن - فيما يتعلق بالذات الإلهية وبالإنسان وبالسكون وبالعلاقة بينهما - معانٍ أخرى ، لا تناقض ما تقدم ؛ ولكنها ، نظراً لأن العقل فيها يواجه الأشياء مباشرة ، فإن الفكرة فيها تكون موحدة ، ويكون الانسجام أقوى ، وتجلّي صفات الوجود الواحد أوضح وأجمل ؛ وبده الوجود عند ذلك ، دون حجاب ، واحداً ، له شئونه التي لا تنفك عنه ؛ وكلها خير ، لأنها له ؛ والأشياء كلها شئونه ، فهي كلها غارقة في الخير ، وكلها حاملة للوجود والجمال ، ناطقة بلسان واحد من الأزل إلى الأبد .

غير أن هذا كله يُرى بمنظار الروح المطلقة لا بمنظار الاعتبارات ؛ والروح هنا تدرك الوجود الواحد في نفسها وتدرك نفسها في الوجود الواحد ، دون حاجة إلى أن تتخيل حلولاً أو انقساماً أو اتصالاً أو انفصالاً ، لأن هذا كله من تشويش الحس أو العقل المشوب بتنوع الحس .

إن الوجود الحق العميق واحد ، ليس فيه فجوات ، وله شئونه التي تتجلى في مراتب من الموجودات لا يدرك الكائن المحدود من موقفه منها إلا بعضها ؛ وهي ليس لها وجود بذاتها ، ولا تبدو مستقلة بوجودها إلا اعتباراً . وإذا بنى الناظر أحكامه على هذا الأصل الثابت لم يجر في تحليل ما في القرآن أو غيره من الوحي الصحيح من صور مختلفة للتعبير عن الشيء الواحد . إن الأمر أمر بيان من جانب المطلق ، بيان موجّه لشيء منه (المطلق) مصدره ، وإليه مرده ، وبه قوامه ؛ فلا جرم أن يكون هذا الأمر غريباً عند من لا يتجاوز نظره مكانه الصغير في محيط الوجود الأعظم الذي لا نهاية له . هذا كله فيما يتعلق بمشكلة الذات الإلهية .

ومن أفعال موجود الكون ما هو فعال في غيره ومنفصل به ؛ ولكن إذا كان الله هو خالق الكون بما فيه من أشياء فاعلة ، فإن من الحق أن يقال أحياناً — كما يقول القرآن — إن كل ما يقع في الكون إن هو إلا فعل لله ، أعني بطريقة مباشرة أو غير مباشرة ؛ وكذلك من الحق أن يقال — إذا نظرنا إلى ما يصدر عن الأشياء من آثار — إن الآثار فعل لمؤثراتها ، أياً كانت ، لأن المؤثرات أسباب مباشرة لآثارها ، فالوقوف إذن هو أشبه بنظرة فلسفية الأشياء على اعتبارين ، منه بأن يكون تناقضاً في وجهة النظر . وعلى هذا الأساس نستطيع أن نقسّر ما في القرآن من أن الله خالق كل شيء أو أن الحوادث تقع بإذنه وإرادته ، أو أن نفس ارتباط الحوادث — إرادية كانت أو غير إرادية — بمشيئته ، من جهة ، كما نستطيع أن نسند الآثار إلى أسبابها بوجه عام وأن نحمل الإنسان نتيجة أفعاله بمقدار ما إنه السبب المباشر لها من جهة أخرى .

وإذا أردنا الكلام عن مشكلة الجبر والاختيار فإننا لا نجد في القرآن ما هو نصٌّ صريح على « أن الإنسان مُجْبَر » ؛ ولا نصٌّ صريح على نفي الإرادة الإنسانية ، بل الإنسان في القرآن يُخاطَب ويكلف باعتبار أنه حريـد قادر . ولكن لو قال أحد إن الإنسان حرٌّ حريةً تامة لكان مصيباً من وجه ، أعني من جهة شعور الإنسان بإرادته وقدرته ، عند ما يتصور نفسه إرادةً مستقلة ، مع صرف النظر عن أنواع المقاومة الداخلية والخارجية التي يواجهها عند تنفيذ العمل ؛ وكذلك لو قال أحد إن الإنسان مُجْبَرٌ ، لكان أيضاً مصيباً من ناحية ، أعني من جهة أنه مخلوق وإن أفعاله تتأثر بمؤثرات كثيرة عند تنفيذها . ولذلك عـبّر بعضُ الفلاسفة عن موقف الإنسان بأنه حرٌّ في ميدان من القيود .

والقرآن يخاطب الإنسان بحسب موقفه ، أعني مع مراعاة أنه حرٌّ من الناحية الصورية المنطقية ، وأنه لا بد أن يتغلب على المقاومات المختلفة من الناحية الواقعية . وإذا كان المفكر يجد شيئاً من التناقض في هذا الكلام فالواجب عليه أن يصحح موقفه وأن يبحث عن وجهة النظر الصحيحة التي ينظر منها ، مرتفعاً عن مستوى النظرات النسبية ؛ وليحاول ، على سبيل التجربة ، أن يثبني لنفسه أولاً كيف يمكنه التوفيق بين ما يحس به مما يشبه أن يكون استقلالاً تاماً في الوجود والفكر والإرادة والقدرة ونحوها من جهة ، وبين عدم إحساسه بأنه هو الذي أوجد نفسه وركّب فيها ملكاتها وقواها وبأنه هو الذي يحفظ وجود نفسه ، من جهة أخرى .

وهذه الظاهرة التي يجدها الإنسان في المشاهدة الباطنة لنفسه لا بد من تعليلها ، وهذا أجدي على الفكر من إشارة عابرة غير مدعومة إلى تعارض مزعوم في القرآن ؛ وتعليلها ينير ناخيتي المشكلة . فالحق أن الإنسان متصرف بذاته من جهة ، وهو يتصرف بفضل وجود وقوى مستمدة من موجد ، كما يتصرف بتصرف موجده خفيه ، من جهة أخرى ؛ فهو أشبه بحلقة من سلسلة يجب عليه ، إن أراد معرفة

آثرنا : أن يحاول معرفة أرشنا ، ولا بد أن يحاول بالفكر أن يشتد من خلال
تفكير عبادة الزلزلة إلى الشيء الواحد الذي تعبر عنه .

وينبغي ، ربما كان الأمر ، إلا يتصور الإنسان أنه مستقل في أماله استقلالاً
تاماً بالنسبة لوجوده ؛ لأن الاستقلال الحقيقي في الفعل يحتم الاستقلال الحقيقي في
الوجود ؛ وهنا نفهم سر ما في القرآن من مثل : « قل : كبراً من عند الله » ،
ونفهم سر مطالبة النبي عليه السلام بالإيمان بالله خير من غيره من الله ؛ وهو إذا
كان قد انتهى عن الشرك في القدر لما يؤدي إليه عند البعض من إشكال يدعوهم
إلى المعاصي وإيقاظها على الله وعند البعض الآخر من ضرب الغرور وخطر اعتقاد
الخروج والاستقلال عن دائرة ملك الله ، وإليه — فيما أعتقد — أراد أن يثبت
الآيمان بالله وبأنه خالق كل شيء ، وهذا صحيح ؛ كما أراد أن يحفظ المسلمين من
الانزلاق — إذا قالوا باستقلال الإنسان في الفعل — إلى القول باستقلاله هو أو غيره
من الكائنات الفاعلة ، في وجودها ؛ وهذا ما يتنافى مع فكرة أن الكون فاعل
لله ، باعتبار أن ذلك أصل أساسي في كل دين وأن الاعتبار الذي يقرم عليه أصل
أساسي في كل فلسفة صحيحة ، كما أنه يتنافى مع فكرة الوجود الواحد .

وتم نقطة هي : كيف يمكن التوفيق بين شعور الإنسان بحريته وقدرته من
جهة ، وبين أنه موجود بفعل إله ، له فيه فعل ، باعتبار أنه موجد له ولذا
وملكاته من جهة أخرى ؟ هنا لا يوجد تناقض ، لأنه لا يوجد حكم على الشيء
الواحد من جهة واحدة بحكمين متضادين ؛ وكل ما في الأمر أن الإنسان حر تاجر
ومخلوق ، وليس في هذا تناقض عقلي .

ويلتقي الطرفان لو نفذنا ببصيرتنا إلى أعماق الأشياء ، واستطعنا أن ننظر في
داخل ذلك السر العظيم ، سر ظهور آثار الوجود عن الوجود وما يكوف بين
الوجود وآثاره عند ذلك من التعاقب

ونقطة أخرى هي : كيف يمكن التوفيق بين أن يكون الإنسان في وجوده

وقواه أثراً لوجوده ، هو منه (الموجد) ، وبين أن يكون مكلفاً ؟ وليس هنا تناقض ، لأن الحكم يتضمن الوجود والقدرة والتكليف ، وهذا هو منتهى الإبداع .

ولما كان التكليف يتضمن بطبيعته مشقة وجهداً وتغلباً على عقبات متنوعة بفعل الإرادة الإنسانية ، حتى يملأ الإنسان على طبيعته المادية ، وينال المقامات السنية أو المقاب ، فإن التكليف في ذاته أشبه شيء بالامتحان والابتلاء . ولما كان الإنسان ، نظراً للجهد والمقاومات المختلفة ، لا يستطيع تحقيق مقتضيات التكليف تحقيقاً كاملاً ولا بلوغ الكمال الذي يقصده لنفسه — لو لم يكن داخلًا في حلقة من المؤثرات والآثار المتنوعة — فإنه إن كان مسئولاً بمقدار ما وُهب من ممتلكات فإنه يستحق العفو والتجاوز نظراً لما يواجهه من عقبات . وكل هذا يوجد في القرآن بالنص والمعنى .

وفي القرآن آيات تُقرّر الحق المطلق الأعلى لله في الإيجاد والفعل ، والتصريف والتبدير ، وفي القدرة على التغيير والتبديل ، والبسط والقبض ، والعطاء والمنع ، وعلى تعطيل خصائص الأشياء وإيقاف آلة الكون أو إفنائه وإهلاك ما فيه ، كما تُقرّر العلم والقدرة والإرادة والعناية الشاملة ؛ وهذا كله من شأن الألوهية وحقوقها ، وليس يجوز أن يفهم شيء من مثل هذا على أنه تعسف أو ظلم من جانب الله ، لأن التعسف أو الظلم أو عدم مراعاة الحكمة أو الصلاح للكون والخلق ، كلهما من مفهومات الإنسان الناقص التي لا يجوز له أن يطبقها على الذات الإلهية المطلقة الكمال ، خصوصاً لأنه يقابل ذلك تأكيد الحكمة والرحمة والمدل والإحسان والكمال والفضل والعفو الكريم من جانب الذات الإلهية ، كما أنه يقابله أن أفعال الله تجري على سنة الكمال اللائق بالإله الحق .

وما دام الله هو الموجد وهو الحافظ للوجود في بقائه الظاهر في المدة المقدرة له ، وطابع كل شيء على ما هو عليه من أفعال طبيعية أو إرادية ، فلا شك أن كل شيء ، ما دام من آثار فعله ، فهو في ميدان قدرته المطلقة ؛ وهذا شيء منطقي

واضح ، وهو لا يضئير المخلوقات ، بل لها أن تستمد بأنها ليست في عزلة ولا في قطيعة عن المصدر الأعظم لوجودها .

وهنا نستطيع أن نفهم المعنى الحقيقي لآية « وما تشاءون إلا أن يشاء الله » ، أو « وما رميت إذ رميت ، ولكن الله رمى » ، « ولو شاء ربك لآمن من في الأرض كلُّهم جميعاً » ، « ولا تقولنَّ شيئاً من شئني فاعلٌ ذلك غداً إلا أن يشاء الله » ، واذكر ربك إذا نسيتَ ! » وغير ذلك من الآيات ؛ فالله ، وإن كان قد أوجد الإنسان حراً قادراً حريداً ، فإنه يريد أن ينهبه إلى الآ يفسى أنه لم يصبح إلهاً آخر ، بل هو لا يزال في حضرة وجوده ، ومربطاً به ، وداخلاً في نطاق الملك الإلهي .

ونستطيع من جهة أخرى أن نفهم كيف يتدخل الموجد في الكون ، إن شاء ، فتقع الخوارق أو غير المادى من الظواهر الطبيعية ، وأن نتصور كيف تُوجه نفوسُ بعض بني آدم ، أو كيف تُلهم الحيوانات ؛ لأن هذا كله لا يبدو أن يكون تعطيلاً مؤقتاً لبعض الخصائص أو زيادة لبعضها بفعل موجدها ، وليس في هذا شيء غريب .

ليس الإشكال في هذا كله ، لأنه في الحقيقة فرعٌ لسألة وجود الذات الموجدة للكون والمديرة له ، بما لها من صفات الكمال التي لا بد أن تكون لها ، وبما لها من صلة دأمة بالكون ، وكل هذا الكلام موجهٌ لمن يقول بوجود الآله المدبر . أما من ينكر ذلك فالكلام معه على أساس مقدمات وأدلة أخرى طويلة ، ليس هنا مقامها ؛ وهي عند العقل ثابتة كشبوته عند نفسه ، إذا أردنا أن نتكلم بالعقل .

أما ما في القرآن من كلام عن بني آدم في هدام وضلالهم وأنهم في طبائعهم أشبه بعمادٍ مختلفة فهو ينطبق على الواقع ؛ وإذا كان في الكون شر فهو في الحقيقة اعتباري ، مرجعُه إلى تحكيم وجهة نظر الإنسان وحدها .

إن الباحثين العلميين الذين يستعملون منهج النقد العلمى فى موضوع الدين يضعون أنفسهم ، تمشياً مع موقفهم العلمى ، خارجَ الدين ؛ وتموزهم فى الناب المعرفةُ بفلسفة الدين ؛ ولا أقصد الفلسفة التى هى أشبه بالنظر فى الأحوال الخارجية للآديان والتسجيل لها ولما توحىه فى نفس الناظر بعد شئ من الاستنباط غير القطعى ، بل أقصد فلسفة الدين الحقيقية ، وهى فلسفة ميتافيزيقية عميقة يلتقى فيها الوحى والملم تحت راية العقل الفلسفى ؛ ولكن هؤلاء الباحثين ، خصوصاً من المستشرقين الناظرين فى الإسلام ، يريدون الحكم العلمى على التعبير الدينى عند المسلمين ، مع أنه نتيجة تجربة روحية عميقة ، وثمره انسجام الروح مع الوجود الحن ؛ وبدلاً من أن ينفذوا إلى صميم المسألة ، أعنى مشكلة الوجود ، لكي يفهموا التعبير الدينى على ضوء الشئ الذى هو تعبيرٌ عنه ، يطرقون ميداناً لا يقيم تحت التجربة المباشرة للباحث المادى ؛ وهم يكتفون بما يشبه الهزل فى موطن الجد ، فيشيرون إلى التعارض الذى لا يبدو كذلك إلا لأن من يلاحظه لا يفحص على الأصول العميقة التى عليها وحدها يبنى الحكم الصحيح . هم ينظرون نظرة تحليلية ؛ ولو وقف الإنسان عند التحليل أو عند مظهر الوجود الذى لا يتجاوزه التحليل لفاته الموضوع أو انقسم انقساماً لا يُعلمُ معه شئاً .

إن القرآن كتاب موجه للإنسانية كلها ، وهو ينطبق على حال جميع طوائف هذه الإنسانية ويعبر عن ذلك تماماً ..

فالتدين الورع الذى قد نفذ فى كيانه الشعورُ العميق بأنه مخلوق ، فيريد أن يخرج عن حوله وقوته وينسب الخير لله والشر لنفسه ، أو يريد أن ينسب كل شئ لله نسبة ميتافيزيقية لامادية ، يجد فى القرآن ما يناسب ذلك .

والتدين الممتز بفعله للخير المعترف بالمسئولية فى فعله للشر يجد ما يرضى شعوره بذاته ويتفق مع العبدالة التى يتصورها .

والتدين المذهب المسرف على نفسه يجد إذا تاب وأتاب ما يبدد يأسه ويعظمته على مصيره .

والناظر نظرة فلسفية ميتافيزيقية عميقة يجد ما يلائم نظريته .

والخامس الذي يزعم أنه هالك ، قضى عليه بالشر والشقاء يجد ما يقرر وصف حاله . وحتى الشيطان الإنساني المارد يجد أنه بعناده وإصراره واستعماله عقله وإرادته في غير ما أمر به ، قد وُصف بأنه من حزب الشيطان . فالقرآن ليس موجهاً للسذج ولا للمصريين على النظر إلى شيء واحد أو على النظار من جانب واحد . بل هو موجّه للإنسانية المتطورة السائرة في تطورها نحو الكمال الفكري ونحو النظرة الموحدة في شئون الله والكون والإنسان ، على الأساس الفلسفي .

وإذا احتجّ متسائلٌ : لماذا يوجد الشر وشرار في الكون على الإطلاق ؟ فليحاول ، كما فعل الفلاسفة ، أن يمحى أولاً معنى « الشر » بوجه عام ، وأن يميز بين الشر الميتافيزيقي الحقيقي المطلق وبين الشر الاعتباري النسبي ؛ وليعلم أن الأول غير موجود في الكون ، وأن الثاني مجرد نقص ، أو فشل ، أو خير أقل ، أو من اللوازم الطبيعية للسكان المحدود أو السكان الروحاني الملائس للمادة ؛ فليس له علة فاعلة بالمعنى الحقيقي ، بل هو شيء سلبي فقط ، لا بد منه لظهور الخير ؛ فالشر له وظيفته ، وله من القيمة بمقدار هذه الوظيفة ؛ ولو سُحرم هذا الوجود من الإنسان وشروره لما كان من الحق أن يكون أحسن مما هو عليه .

والشيطان وكل المماندين بإرادتهم وعقولهم للحق والخير هم من هذا القبيل ، عملهم سلبي ، ويقابله الخير الإيجابي الغالب في الوجود كله ، كما يقابل الوجودُ العدم بالاعتبار العقلي . والشر النسبي مع أنه موجود فإنه مهما كان أمراً أقل من الخير ، وهو على كل حال لا يفسد نظام الوجود ، وقد يكفي من عظم الخير للسكان أن يكون قادراً على معرفة الشر .

وإنكار الحق له من القيمة بمقدار ما هو متعلق بالحق ؛ والعذاب المترتب على إنكار الحق له من الجمال ولا بد أن يكون فيه من السعادة بقدر ما أنه لأجل إنكار الحق ؛ ولكن الفرق كبير بين جمال معرفة الحق والاعتراف به والسعادة

الناشئة عن ذلك وبين جمال معرفة الحق والتمرد عليه والشقاء المترتب على ذلك ؛ إن شقاء الأشرار أو عذابهم عند القيامة شقاء سعيد ؛ وهذا تناقض لا ينفذ إلى انسجامه إلا من ترقى بمشاهدة للأشياء ، حتى تبين كل نواحيها . وكم من الآلام نفرضها نحن على أنفسنا أو نحتملها سعداء حتى في هذه الحياة ! وكم أرغمنا ضمائرنا على الاعتراف بالخطأ واحتمال العقاب في ألم وسرور ! ؟ وكم أجبنا أن تُسبّل المأساة منا الدموع أو لُمنّا أنفسنا على عدم الحزن والألم والبكاء في بعض المواقف ! وكم رغب الناس في أن يكونوا شهداء !

وإذا احتج التسائل مرة أخرى لماذا يوجد الأشرار من الناس ؟ فالكلام هنا أيضاً كما تقدم ، ويزاد على ذلك أن معظم شرور بني آدم نسبية سلبية ؛ ورحمة الله تتسع لهم ، لأنها وسعت كل شيء . ولماذا يجب أن يكون الناس جميعاً متشابهين ؟ وهل في هذا جمال ؟ ولماذا لا يكون من الناس من هو أقرب للملائكة ، ويكون منهم من هو أقرب للكائنات الدنيا ، ويكون منهم الكافح بين بين ، ما دام كل إنسان مستقلاً بوجوده عن الآخر ، وما دامت الأشياء في وجودها — وبنو الإنسان أيضاً في وجودهم — مراتب متفاوتة ، وإن كانت كلها حاملة للوجود الخير ؟ وإذا كان في الناس من هم ضحية لأذى الأشرار فإن في هذا جمالا لا يعرفه ولا يتنبه له إلا القليلون ، وله عوض تام في استمرار الحياة وفي حياة بعد هذه الحياة .

وأخيراً فإنه ما دام هذا العالم موجوداً واحداً منتظماً فلا بد للمفكر من الاختيار بين أحد الحلول الآتية :

١ — القول بأنه ليس للكون موجدٌ مدبر واحد ، وإنما توجد قوى مختلفة مستقلة متضاربة ؛ ومعنى ذلك إنكار علة وحدة الكون وعلة ما فيه من نظام وارتباط وغائية ، وهذا يخالف الواقع المشاهد ، كما أنه يناقض العقل ؛ لأن العقل لا يتصور إلا وجوداً واحداً مرتبط الأجزاء أو المظاهر ، ولأنه بطبيعته

يبحث عن العلة والوحدة ؛ والمقل حقيقة لا شك فيها ، وتجاهلها مكابرة ، وهو يؤدي إلى فقد كل أساس للحكم أو ميزان له ، وحتى كل أساس للاعتراض ، والأشياء كلها خاضعة للتغير فلا تصلح مبدأ لوجود نفسها فضلاً عن إيجاد غيرها ؛ وهذا القول كله مرفوض لأنه أشبه بالانتكاس في الوثنية القديمة أو فيما يشبه القول بآلهة كثيرة محدودة الفعل ، وهو باطل لا ريب ، وقد تقدم العقل والعلم والفلسفة حتى تجاوز هذه المرحلة بكثير .

٢ - القول بوجود خالق مدبر للأشياء ، إلا أن الأشياء بعد وجودها استقلت عنه في وجودها وأفعالها ؛ وهذا يؤدي إلى تناقض عقلي ، لأن كون الشيء موجوداً بفعل موجد غيره وكونه في نفس الوقت مستقلاً عنه ، مستحيل ؛ لأن وجود الأشياء - خلافاً لصفاتها - أمرٌ جوهري ، وهو ليس كشيء يمكن أن ينفصل تمام الانفصال عن مصدره ، بل إن مصدره يمدّه بتيار وجود مستمر . والوجود ليس كنظام الساعة التي تتحرك أجزاؤها بسبب ما بين هذه الأجزاء من علاقة دفع واندفاع آليين ؛ وهذا النظام هو سبب حركتها المؤقتة ، ولكنه شيء وأجزاء الساعة شيء آخر . وهذا القول مرفوض كالأول ، وهما مضادان للعلم والفلسفة ، بما يسميان إليه من الوحدة وبما يقررانه من انسجام وغائية في الكون .

٣ - القول بوجود للكون فعال مؤثر في جملة أجزائه تأثيراً غير ملحوظ مباشرة وغير مشعور به مباشرة ؛ وهذا غير مستحيل ، لأن الفاعل - حتى في العادة - يكون في كثير من الأحيان غير ظاهر ، ولأننا لا نرى الأشياء توجد نفسها من جهة ؛ كما لا نشعر بأننا نحن الذين توجد أنفسنا ولا نشعر بمعظم أفعالنا ولا بكيفية صدورها عنا من جهة أخرى ؛ وعلى هذا - وبحسب كل ما تقدم - نجد أننا ، وإن كنا لا نلاحظ التدخل المباشر للموجد في الكون ، فنحن نتوصل إليه بالضرورة العقلية ، لا سيما أن أغلب القوى الفعالة غير مشاهدة إلا بآثارها .

وهنا بحسب هذا القول الأخير ، لنا أن نختار بين :

(١) القول بالوجود المطلق الخالق لكل شيء المتصرف فيه كما يشاء ، لا يسأل عن شيء ؛ لأنه لا شيء فوقه ، ولأن أفعاله خلق وقوانين . ولا معنى للاعتراض عليه ، لأن هذا الاعتراض سيكون من وجهة نظر كائن محدود ، وهذا نسبي ذاتي لا يصلح أساساً للحكم عام ولا لتقدير قيمة مطلقة ؛ وإذا احتج أحد بالعقل الإنساني وأحكامه فالعقل الإنساني مهما تحرر لا يزال نسبياً ، وهو لا يزال في خدمة الإنسان ومعبوراً عن وجهة نظره الخاصة ومتأثراً بذاتيته ؛ فأما العقل المطلق فإنه لا يجد اعتراضاً على تصرف الوجود المالك فيما أوجد وملك ،

وهذا مسلك لا غبار عليه في الواقع ؛ وهو مسلك أهل الورع من المتدينين في كل الديانات من المسلمين الراضين ، العاملين للخير من غير اغترار بأعمالهم ، الآملين في الرحمة والفضل الإلهيين حتى مع عدم الاستحقاق ، تاركين للفضل الإلهي مجالاً يفيض فيه بمحض الجود والكرم ، قائلين إن الإنسان ما دام مخلوقاً فهو مملوك ، وهو غير فاعل بالمعنى الحقيقي ، فليس له حقوق . ومن هؤلاء مثلاً فريق أهل السنة بين المسلمين ، وهو شبيه من وجه بموقف الفلاسفة الراضين بمجرى الأقدار المحبسين لها الجادّين في تربية أنفسهم وفي السيطرة على ميولهم ، على ضوء مثل أعلى يتخيّلونه ، يحاولون الانسجام مع الإرادة العليا أو العقل السكّاني .

(ب) القول بوجود مطلق خالق لكل شيء وبأن من مخلوقاته ما طُبع على أفعال خاصة به ؛ فهو فعال بحسب ملكات عقلية غالبية ، أو عقلية — حسية ، أو حسية غالبية ، أو بحسب قوى مادية ؛ وذلك طبقاً لفكرة واضحة في الحالة الأولى ، أو فكرة مضطربة لا تتضح إلا بالجهد ولا تنتجها الإرادة إلا بالكفاح كما في الحالة الثانية ، أو بحسب دوافع وبواعث حيوية خالصة كما في الحالة الثالثة ، أو بحسب قوى طبيعية محضة كما في الحالة الرابعة . وكل شيء يؤدي وظيفته على نحو قانوني ؛ والذي يحتمل مسئولية عمله يحتملها على نحو صارم وبحسب عدالة يتصورها

الإنسان ، وهي عدالة دقيقة إلى حد تضيق مجال الفعل الإلهي ، بل مجال الفضل الإلهي ذاته ؛ والوجد لا يتدخل في الكون ، وهو في علاقته بالإنسان وحتى بالحيران يراعى العدل والحكمة والصلاح ، كما يتصورها الإنسان بعقله ، لا يتمدى ذلك إلا تفضل أو لطف أو رحمة ، فضلاً عن أن يتعداه إلى التصرف غير المقيد .

وهذا موقف بعض المتدينين المحكمين لوجهة نظرهم النسبية المحتجين بالعقل الإنسانى فى كل شيء ، كالمعتزلة مثلاً بين المسلمين ؛ وفى مسلكهم من التناقض بمقدار ما يوجد من الحق فى أن الشيء الذى وجوده من غيره أو ملكاته من غيره لا يكون له الفعل بالمعنى الحقيقى الكامل ، لأن كون الشيء مخلوقاً ، وكونه فعلاً بذاته فعلاً حقيقياً ، تناقض ؛ وفى نظرتهم من التعسف بمقدار ما يوجد من الحق فى أن الموازين الإنسانية نسبية ، وأنها لذلك لا ينبغي أن تطبق على المطلق ، وإلا آل الأمر إلى تشبيه الخالق بالمخلوق .

(ح) القول بوجود مطلق خلق الأشياء ، وعلم كل ما سيقع من أفعالها ؛ وعلم قبل خلق الإنسان ما ستكون عليه أفعاله فيما لو كان مطلق الإرادة والاختيار ، يخلقه فى الظروف التى فيها تقع منه أفعاله طبقاً للعلم السابق ؛ بل هو فى رأيهم يخلقها له مطابقة لأفعاله التى كان يفعلها ، لو كان مطلق الاختيار ؛ وليس هنا ظلم فى رأيهم ، لأنه لا فرق بين أن يخلق الإنسان الأفعال لنفسه وبين أن يخلقها الله ويحاسبه عليها ؛ ما دامت هى هى .

وهذا هو رأى بعض أصحاب المشاهدات من الصوفية الذين أرادوا - حرصاً على التوحيد الحقيقى وعلى تأكيد شمول العلم والإرادة الإلهيين - أن يتفادوا إشكال القول بفاعلين وأيضاً الإشكال المترتب على القول بكمال الله وعلمه الشامل من جهة وتناكح الشرور الإنسانية تجرى مجراها من جهة أخرى . وهذا القول قد يكون نتيجة مشاهدة خاصة ، فلا مجال للحكم عليه من جانب أهل النظر العقلى المنطقى ؛ ومن الغريب أنه أيضاً رأى الفيلسوف الفرنسى ديكارت ، وذلك بتأثير العرب فى أغلب الظن . ومنه شيء عند ابن سينا وشيء فى بعض آيات القرآن .

(و) القول بالرأى الذى بينته على سبيل المحاولة فقط لحل مشكلة من أعضل المشكلات ؛ والمقدمات التى التزمها فى وجهة نظرى هى :

١ - الوجود الحق واحد ، كما تقضى الضرورة العقلية ؛ وهو كله خير ، أو على الأقل فوق مفهومات الخير والشر ، كما يتصورها الإنسان .

٢ - الموجودات المتنوعة فى ظاهرها شئون للوجود الواحد ؛ وهذا نتيجة للمقدمة الأولى ؛ وفيها كلها الوجود والخير بحسب مراتبها .

٣ - الموجودات غير مستقلة ، لا فى وجودها - وبالتالى - لا فى أفعالها ، عن الوجود الذى هى شئون له .

٤ - الموجودات تفعل بفضل وجودها وملكانها أو قواها السارية فيها سرياناً لا ينقطع من الوجد المطلق ؛ فأفعالها هى من الناحية « المادية » الخارجية المباشرة ، وهى الموجد المطلق من الناحية « الصورية » الميتافيزيقية العميقة البعيدة .

٥ - الإنسان طبيعة مركبة من عقل ونوازع شهوانية مختلفة مصدرها البدن . وهو ، وإن كانت تغلب عليه بحسب فطرته الأصلية - وإنى أعتقد بفوارق فطرية - أو بفضل الجهاد والكفاح ناحية العقل أو ناحية المادة ، فإنه لن يستطيع أن يفعل فعلاً يطابق إحدى ناحيتى طبيعته مطابقة تامة ؛ وهذا نتيجة لازمة لتركيبه من شيئين : فالإنسان لا يستطيع فى العادة مباشرة الأعمال الفكرية الروحية إلا وهو يحمل ثقل طبيعته المادية ، كما أنه لا يباشر العمل المادى الحيوانى إلا وهو شاعر - ولو بنقض الشعور - بمعارضة عقله وبحكمة القاضى عليه ؛ فلا بد له من الكفاح تحت سلطان الفكرة وبتوجيه وإرشاد من الإرادة العليا . وفى هذا الكفاح فضله الذى لا يدانى .

ولو كان الإنسان عقلاً مجرداً أو كان حيواناً من كل وجه لما كان هناك مجال للتكليف الدينى ولا للأمر الخلقى بما يتطلبه من بذل الجهود ، ولما كان هناك مجال للإرادة ولا للكلام فى الاختيار ، لأن الاختيار بالمعنى المادى لا يكون إلا

عند اختلاف الدواعي والصوارف ، وهذا لا يكون عند كائن مركب من طبيعتين متعارضتين كما هو الحال عند الإنسان ، فحياة الإنسان على ظهر الأرض امتحانٌ وابتلاء ، وفضله في الكفاح مع الإخلاص ، حتى ولو فشل في بلوغ السكال ؛ وهو يحاسب بحسب موقفه الصعب ، لأنه يعيش حراً (نظرياً) في أعماق سجن من بدنه ومن هذا الكون (عملياً) .

وإذا كان الفلاسفة لم يتفقوا على أن الإنسان حر أو على أنه مجبور ، وإذا كان لا أحد من أهل الأديان ولا من الفلاسفة يفكر أن الإنسان — على الرغم من تركيب طبيعته — مكلفٌ بالعمل الخلقى ، بل هم يرون أن التكليف الدينى والأمر الخلقى لا يوجّهان إلا للإنسان ، لأنه هو الوحيد الذى تسمح طبيعته بذلك ، وإذا كان الإنسان من أول نظرة له مشكلاً ، فلماذا يوجه الاعتراض إلى ما يقرره القرآن عن هذا الإنسان ، إذا كان ذلك مطابقاً لحاله ؟ ولماذا لا يريد الإنسان أن يفهم إشكال حياته وأن يقبل هذا الإشكال ، نافذاً إلى صميم مشكلة الوجود ؟ إن الذى فهم مشكلة الإنسان هو مفكر مثل أبى الملاء حين يقول : « إلى الله أشكو حجة لا تطيعنى » ؛ أو مثل جوته Goethe إذ يقول : « إن روحين تسكنان فى صدرى » ، أو مثل الفخر الرازى إذ يقول : « وأرواحنا فى وحشة من جسامنا » .

إن الإنسان أرقى الكائنات الحادثة ، وجماله فى إشكال طبيعته ، وفضله فى سميّه للتغلب على ضروب المحن والإغراء وما يلحق بذلك من الآلام ، وفى قبوله عبء طبيعته وعبء هذه الحياة راضياً بنفسه محاولاً إيجاد الانسجام بينه وبين نفسه وبينه وبين الإرادة العليا . وهنا فقط يملك نفسه كلها ويراهها فى حالة من الوجود الحق والخلود الذى ليس له حدود .

والخلاصة أن الإنسان شأن من شئون الوجود الواحد المطلق من كل جهة .

وقيد ، فليحتل مكانه بين أحضان الوجود الشامل لكل شيء ، وينبغي ألا ينظر
لا لنفسه ولا للكون من وجهة نظر نفسه ، لأنه ليس معلقاً في فراغ مطلق ،
بل هو في وجوده وبقائه محمول في الوجود الكلي .

وهو حر مختار ، بمعنى ؛ مقيّد ، كالجبور ، بمعنى ؛ ولو كان حراً قادراً كاملاً
بالمعنى المطلق لكان إلهاً ؛ وإذن فهمته أن يعمل جاهداً ، حتى يحقق في نفسه
صفات الحق الذي هو منه ، من كمال علمي في معرفة الحقائق وكمال عملي في
إثباته الخبير ، وحتى يخرج من دائرة الإشكال الذي هو فيه ، وينبغي ألا ينظر
لوجوده وحياته من أولها ولا من وسطها ، بل من آخرها الذي يجتمع فيه وجوده
كاه وعاءه كله وتظهر فيه صفاته الحقيقية ، بعد أن تسقط عنه الإشكالات ويزول
عنه التناقض ويعود إليه الانسجام ، لأن هذه هي النقطة الصحيحة التي يمكنه
أن يقف منها وينظر النظرة الشاملة .

إذا كان القرآن لا يتكلم عن إنسان مطلق أو وهي ، لأنهما ليس لهما وجود ؛
بل عن هذا الإنسان الواقعي المشكل ، فالقول بتعارض القرآن لا أساس له ؛
وهو اعتراض شكلي خارجي ، إن يضير القرآن شيئاً ، لأن الاتفاق تام بين الجميع
على أن طبيعة الدين الحق وحتى طبيعة العلم الحق والفلسفة الحقيقية هي أن يعبر
عن الحقائق العميقة لا عن الشكليات . ومن نظر بعين الوجود الحق لم يشق عليه
فهم شئونه . وللقرآن هنا فضل فريد على كل كتب الدين وكتب الفلسفة .

وهذا الكلام كله أو أغلبه كلام على ضوء العقل المتجه نحو الخارج ، أعني
نحو الكون الخارجي ، المعتمد على التجليل ، المتقيد بكثير من الاعتبارات النسبية .
لكن هذا العقل لا يؤتي من المعرفة إلا بحسب اتجاهه أو منهجه . وليس من
شك في أن العقل يمكن أن يتجه اتجاهاً آخر ؛ ولذلك فقد أصاب أولئك الصوفية
والفلاسفة الذين أرادوا أن يعكسوا اتجاه سير العقل وأن ينيروا منهجه ويطلقوه
من القيود ، لكي يصل إلى إدراك الحقيقة من طريق الاتجاه نحو الداخل ، أعني =

ولكن بعد أن فتح المسلمون بلادَ غيرهم ، وجدوا أمامهم علمَ عقائد نصراني متكامل البناء ، كما وجدوا أمامهم مذاهب أصحاب زرادشت ومذاهب البراهمة .
وقد تكلمنا فيما تقدم عما استفاده المسلمون من النصارى ؛ ولا شك أن مذاهب المتكلمين الاعتقادية تأثرت بعوامل نصرانية أبلغ التأثير : فتأثرت العقائد الإسلامية في تكوينها بمذاهب الملتكانية واليعاقبة في دمشق ، كما تأثرت في البصرة وبتداد بالمذاهب النسطورية والغنوسية^(١) .

= نحو النفس ، إدراك كلياً بملكات متحررة من مقال النسيية ؛ وقد وجه القرآن العقلَ الإنساني في هذا الطريق ، من غير أن يغفل الطريق الأول ؛ لأنه طبيعي للإنسان الواقع . وهنا نستطيع أن نفهم معنى قول الله تعالى في القرآن : « وفي الأرض آيات للموقنين ، وفي أنفسكم ، أفلا تبصرون ! » (سورة ٥١ الذاريات آية ٢٠ - ٢١) .

وأرجو بعد هذا أن أكون قد بينتُ حلولاً ووجهات نظر مختلفة يستطيع القارئ المتدبر أن يعرف منها حقيقة ما أريد ، أو أن يكون منها وجهة نظر صحيحة مرضية ، وكل ما أرجوه هو ألا ينظر نظرة تحليلية ؛ لأن التحليل بطبيعته لا يقيد علماً ، وإن كان أحياناً من وسائل المعرفة ومراحلها الأولى .

ولا بد من أن اعتذر عن طول هذا التعليق وعما فيه من وثبة صوفية فلسفية ومن تكرار مقصود وتعبير خاص تقتضيه طبيعة المسألة ، ولكنه ثمرة تفكير طويل ورغبة في الإجابة عن أسئلة عقول كثيرة متوقفة ؛ فأرجو أن يطول عنده نظر القارئ وحله وصبره وتدبره ، وأن يراجعني ، إن شاء ؛ وسأجيب بعناية ، لأن هذه مهمتي .

(١) نظراً لعدم ذكر المؤلف الأمثلة لا نستطيع أن نقول أكثر من أن المتكلمين وضعوا من جانبهم بناء مذاهب توارى المذاهب الأخرى ؛ وإذا كانت هناك آراء نصرانية هي آراء النصارى الذين دخلوا في الإسلام ، وليست منه في شيء ، لأن العقيدة الإسلامية تخالف العقيدة النصرانية خصوصاً كما وضعها الكنيسة ، مخالفة صريحة واضحة .

ولم يخلص إلينا إلا القليل من الآثار المكتوبة المتعلقة بتلك الحركة في أوائل نشأتها ؛ غير أننا لا نخطئ الصواب ، إذا قلنا إن اختلاط المسلمين بالنصارى وتلقيهم العلم عنهم في المدارس كان له عظيم الأثر . ولم يكن ما يُستفاد من مطالعة الكتب في الشرق في تلك الأيام بالشئ الكثير ، وليس هو اليوم بالشئ الكثير ؛ بل كان الناس يأخذون عن أساتذتهم شفاهاً أكثر مما يتعلمون من الكتب . ونحن نجد بين مذاهب المتكلمين الأولى في الإسلام وبين العقائد النصرانية شبهة قوياً ، لا يستطيع معه أحد أن ينكر أن بينهما اتصالاً مباشراً . وأول مسألة أكثر حوثها الجدل بين علماء المسلمين هي مسألة الاختيار ؛ وكان النصارى الشرقيون يكادون جميعاً يقولون بالاختيار . وأهل مسألة الإرادة لم تُبحث من كل وجوها في زمن من الأزمان ، ولا في بلد من البلاد ، مثل ما بحثها علماء النصارى في الشرق أيام الفتح الإسلامي ؛ وكان هذا البحث داخلاً ضمن المشكلات المتصلة بالمسيح . [عليه السلام] أولاً ، ثم دخل في المباحث المتصلة بالإنسان .

وتقوم إلى جانب هذه الاعتبارات الغنية عن البرهان دلائل متفرقة على أن طائفة من المسلمين الأولين الذين قالوا بالاختيار كان لهم أساتذة نصارى^(١) . ثم جاءت عناصر فلسفية مخضنة من المذاهب الغنوسية أولاً . ومما ترجم من

(١) راجع ما كتبه المرحوم الأستاذ أحمد أمين عن القدرية ، في فجر الإسلام ، الطبعة الثالثة ١٣٥٤ هـ - ١٩٣٥ م ، ص ٣٤٧ والصفحات التالية . على أن البحث في القدر حدث أيام النبي عليه السلام ، كما ظهر في المدينة لا في الشام فقط ؛ والبحث في مسألة الحرية الإنسانية هو على كل حال مسألة تنشأ « بحسب ضرورة فلسفية لا عقل الإنساني » ، كما يقول ماكدونالد . راجع كتاب تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية ص ٢٨٢ ، وجولدزيهر في مجلة جمعية المستشرقين . الألمان 302,402 (ZDMG, LVII S. 1908) ، وماكدونالد في كتابه عن تطور علم الكلام الإسلامي ص ١٢٧ من الأصل الإنجليزي . ويرى جولدزيهر (المحاضرات ص ٧٢ ، ٧٤ ، ٧٦ من الأصل الألماني) أن منشأ حركة القدرية يرجع إلى محاولة التوفيق بين نصوص القرآن .

الكتب بعد ذلك ، وتضافرت مع المؤثرات النصرانية المصطنعة بالفلسفة اليونانية في دورها الشرقي الأخير .

٢ — علم الكلام^(١) :

وكانت الأقوال التي تُصاغ كتابةً أو شفاهاً ، على نمط منطقي أو جدلي ، تُسمى عند العرب في الجملة ، وخصوصاً في معالجة المسائل الاعتقادية « كلاماً »^(٢) ، وكان أصحاب هذه الأقوال يسمون « متكلمين » ؛ وقد انتقل اللفظ ، لفظ الكلام ، من استعماله في الدلالة على عقالة مفردة ، إلى استعماله في الدلالة على جملة مذاهب المتكلمين وعلى ما يعتبر أصولاً لها ومقدمات . وأحسن

(١) كان النظر في الدين بأحكامه وعقائده يسمى فقهاً ، ثم تُخصت للاعتقادات باسم الفقه الأكبر ، وخصت العمليات باسم الفقه ؛ وسميت بمباحث الاعتقادات علم التوحيد أو الصفات — تسمية للبحث بأشرف أجزائه — أو علم الكلام ، لأن أشهر مسألة قام حولها الخلاف هي مسألة كلام الله ، أو لأنه يورث قدرة على الكلام في العبريات كالمنطق في الفلسفيات ، أو لأنه كثير فيه الكلام مع المخالفين ما لم يكن في غيره ، أو « لأنه بقوة أدلته كأنه صار هو الكلام دون ما عداه ، كما يقال في الأقوى من الكلاميين : هذا هو الكلام » (شوارق الإلهام في شرح تجريد الكلام لعبد الرزاق الأهيجي ص ٤ طبع طهران) ، أو لأن المتكلمين أرادوا مقابلة الفلاسفة في تسميتهم فنّاً من فنون علوم المنطق ، والمنطق والكلام مترادفان . ويقول الشهرستاني إن لفظ الكلام أصبح اصطلاحاً فنياً في عهد المأمون . وكثيراً ما تصادف لفظ « كلم » بمعنى « فاضل أو جادل » . ويرجع القاري^٣ إلى كتاب المواقف لعبد الله بن الأبي (ص ١٦ من طبعة استانبول ١٢٨٦ هـ ، والمثل (ص ١٨ من طبعة ليبزج ١٩٢٣) ، ويراجع أيضاً مادتي فقه وكلام في دائرة المعارف الإسلامية ، وشوارق الإلهام والانتصار للخيّاط ص ٧٢ ، ورسالة التوحيد للشيخ محمد عبده ص ٥ ، وفصل علم الكلام في مقدمة ابن خلدون .

(٢) يضع المؤلف بعد هذه الكلمة بين قوسين الكلمة اليونانية λόγος ، ومعناها : الكلمة أو الفكرة ، ولا أدري ماذا يريد من ذلك ، إلا أنه ربما كان يريد أن يبين في هذا المقام المقابل اليوناني للفظ « الكلام » ، وهو هنا صحيح ، لأن الكلمة اليونانية ، تدل على ما تدل عليه الكلمة العربية سواء فيما يتعلق بالكلام الذي هو نطق خارج بالصوت أو نطق أو فكر داخلي في النفس .

مبارة نذل بها غير. لم الكلام هو : Theologische Dialektik (= الجدل)
في المسائل الاعتزالية (= الجدل) فقط ، ونترجم بـ : جدل ، منطق
متكلمين فقط .

وكان لفظ « الكلام » يطلق أول الأخرى على كثير من نظري مسائل
المقائد ، وأصبح بعد ذلك يطلق خاصة على المتكلمين الذين يخالفون المعتزلة
ويتبعون مذهب (أصحاب الحديث) أهل السنة ^(١) . وعلى هذا المعنى الأخير
يمكن أن نترجم لفظ المتكلمين بـ Scholastiker (مفكرين مدرسيين)
أو Dogmatiker (منهجو المقائد المقابلة عقداً) وأخيراً أنه حتى حين كان
الجدل الأول من المتكلمين يعملون في إقامة بناء المقائد ، فإن من جاء بعدهم
لم يفعلوا أكثر من بسطها وإقامة الأدلة عليها .

أن ظهور علم الكلام في الإسلام كان يعتبر بدعة بين أكبر البدع ؛
وقد شدد في التكفير على هذا العلم أهل الحديث الذين كانوا يرون أن ما جاوز
البحث في الأحكام الفقهية العملية إلحاداً ^(٢) ، لأن الإيمان عندهم هو الطاعة ،
لا كما يذهب إليه المرجئة والمعتزلة من أنه هو العلم والمعرفة ^(٣) . بل إن هؤلاء

(١) ولكن الحقيقة أن كل الذين بحثوا في المقائد ، سواء من المعتزلة أو أصحاب الحديث
أو غيرهم يسمون متكلمين .

(٢) لم يكن هذا إلا في أول الأمر ، وخصوصاً بعد ظهور المعتزلة واعتمادهم على العقل
لما خرجوا به عن الدين وعن الحق نفسه .

(٣) جاء في كتاب التبصير في الدين للأسفرايينى ، وهو مخطوط بمكتبة الأزهر من ٧٢٠
(طبع بعد ذلك) : « وما اتفقوا عليه (المعتزلة) من فضائحهم أن العبد لا يحصل له حصة
الإيمان حتى يعلم جميع ما هو شريط اعتقادهم ويقدر فيه على تقرير الدلالة ويتسكن من المناظرة
والجادة ، ومن لم يبلغ تلك الدرجة كان كافراً لا يحكم له بالإيمان » . أما المرجئة فمن المعلوم
أنهم اعتبروا أن الإيمان هو العلم بالله والمعرفة وأن الكفر هو الجهل بالله — راجع مذاهبتهم
في مقالات الإسلاميين طبعة القاهرة ١٩٥٠ ص ١٩٦ فما بعدها

الأخيرة كانوا يعتبرون النظر العقلي من الواجبات المفروضة على المسلمين ، وقد ساعدت ظروف ذلك العهد على قبول هذا الرأي . وفي الحديث أن النبي قال : أول ما خلق الله تعالى العلم أو : العقل^(١) .

٣ - المعتزلة ومفهومهم :

كثرت الآراء واختلفت منذ عهد الأمويين^(٢) ، وزاد عددها زيادة كبرى في العصر العباسي الأول . وكلما تشعبت هذه الآراء اتسعت شقّة الخلاف بين أصحابها وبين أهل الحديث ، وصعبت على هؤلاء الإحاطة بها .

ولكن أخذت تتميز بالتدريج مذاهب كلامية متسقة ، أكثرها انتشاراً — ولا سيما بين الشيعة — مذهب المعتزلة ، الذين جاءوا خلفاء القدرية ، وأقاموا مذهبهم على النظر العقلي . وقد نال هذا المذهب تأييد خلفاء بني العباس من أيام اللأمون إلى عهد المتوكل ، حتى جعلوه عقيدة للدولة ، وبعد أن كان المعتزلة من قبل عرضةً للقمع والاضطهاد من جانب السلطة الزمنية أصبحوا ممتنعين لعقائد الناس ، يحلّون السيف محلّ الحجّة والدليل .

غير أنه حوالى ذلك الوقت بدأ خصومهم من أهل الحديث يقيمون بناء

(١) هذا الحديث ، حديث أن أول ما خلق الله العقل ، ثم قال له : أقبل ! فأقبل ، ثم قال له : أدبر ! فأدبر ... الخ حديث يذكر كثيراً في بيان قيمة العقل والعلم ؛ ولكنه حديث ليس صحيحاً باتفاق .

(٢) في عهد الأمويين ظهر الشيعة والخوارج والمرجئة والقدرية القائلين بحرية الاختيار ، وفي أواخر أيامهم أسس وأصل بن عطاء (توفي سنة ١٣١ هـ) مذهب المعتزلة .
(٧ - فاسنة)

مذهب في العقائد ، وعلى الجملة فقد كانت توجد عقائد تتوسط بين اعتقاد العامة الساذج وبين الاعتقاد الذي هو علم ومعرفة عند أصحاب المنظار الكلامي ، وهذه العقائد تخالف مذهب المعتزلة ، فهي تنزع إلى التشبيه فيما يتعلق بالله ، وتنزع في علوم الإنسان وعلوم الكون نزعة مادية : وكان أصحاب هذه العقائد مثلاً يتصورون النفس جسماً أو يتصورونها عرضاً للبدن ، وكانوا يتصورون الذات الإلهية كالإنسان . ورغم أن التعاليم والفنون الإسلامية تنفر من رأى النصارى فيما قالوه على سبيل التمثيل عن الإله — الأب ، فقد اعتقد بعض المسلمين به هيئة ذات الله اعتقادات كثيرة غليظة معجوجة لا يستسيبها العقل ، حتى ذهب البعض إلى أن جعلوا له كل أعضاء الجسم ما خلا اللحية ونحوها مما يتَّسم به الرجال في الشرق (٢)

ومن المستحيل أن نستطيع الكلام تفصيلاً عن جميع الفرق الكلامية التي

(١) وأول من أسس مذهباً يستند إلى نصوص الوحي وإلى الحديث الشريف وحارب المعتزلة ، وأكبر من قام بذلك في نفس الوقت ، الحارث بن أسد المحاسبي (توفي سنة ٢٤٣ هـ) وعبد الله بن سعيد بن كلاب وذلك قبل ميلاد أبي الحسن الأشعري الذي يعتبر أكبر ناصر لمذهب أصحاب الحديث .

(٢) يسمى هؤلاء بالتشبيهة أو المجسمة ، كان السلف يؤمنون بما في القرآن من آيات التشبيه معتزِينَ من تأويلها ، بسد القطع بأن الله لا يشبه شيئاً من المخلوقات ، ولأن التأويل يؤتى علماً ظنياً ، وهو لا يجوز في حق الله ؛ غير أن آخرين من غلاة الشيعة وبعض أهل الحديث صرحوا بالتشبيه ، فجعلوا لله صورة ذات أبعاد وأعضاء ، وأجازوا عليه الانتقال والمصاحفة ؛ وحكى عن داود الجرارى أنه قال : أعفوني عن الفرج واللحية ، واسألوني مما وراء ذلك ؛ وجعل لله جسماً ولماً و... ، وقال إن له وفرة سوداء وشعراً شديداً الجوده ؛ بل أخذ هؤلاء المجسمة من اليهود تشبيههم الغليظ ، فأتوا بآراء ضالة لاتدل على عقل ولا علم ؛ ولم تكن إلا آراء أفراد لا قيمة لهم ... انظر الملل والنحل ص ٧٥ — ٨٥ من الطبعة الأوروبية .

كثيراً ما كانت تظهر في أول أمرها أحزاباً سياسية^(١) . ويكفي من ناحية تاريخ الفلسفة أن نذكر هنا مذاهب المعتزلة الكبرى ، وذلك بقدر ما تستحقه من اهتمام عامة القراء الباحثين .

٤ — الفعل الإنساني والفعل الإلهي :

كانت أول مسألة بحثها المتكلمون متعلقة بأفعال الإنسان وبما قُدِّر له . وكان القدرية ، أسلاف المعتزلة ، يقولون بأن الإنسان مختار ، وأخص لقب أطلق على المعتزلة ، حتى في آخر أمرهم ، حينما توجه نمكيرم إلى مباحث تحتفظ فيها الفلسفة بالكلام ، هو أنهم « أهل العدل » ، القائلون بأن الله لا يصدر عنه شر ، وأنه يُثيب الإنسان ويماقبه على حسب عمله ؛ وهم يسمّون بعد ذلك « أهل التوحيد » ، أعني الذين ينكرون أن لله صفات زائدة على ذاته^(٢) .

(١) خصوصاً الشيعة والخوارج ، والرجئة إلى حد ما .
(٢) إن أصول المعتزلة الخمسة المشهورة هي : (١) التوحيد ، بمعنى إنكار التعدد في الأبداء الأول أو في المبادئ القديمة ، ولذلك حاربوا الثنوية من الفرس القائلين بعبدين هما النور والظلمة ، كما أنكروا الصفات القديمة الزائدة على الذات ، وأصل التوحيد موجه أيضاً ضد المشبهة الذين يتمسكون بظاهر بعض آيات القرآن فيشبهون الله بالإنسان أو بالجسمانيات ؛ (٢) العدل بمعنى أن الله عادل وأن عدله يقتضي ، ما دام قد كلّف الإنسان ، أن يجعل له قدرة وإرادة ، بحيث يكون الإنسان هو الحدث لأفعاله المسئول عنها ولا يكون لله دخل في ذلك ، وهذا الأصل موجه ضد الجبرية القائلين بأن الله خالق كل شيء وفاعل كل شيء بما في ذلك أفعال الإنسان بحيث يكون الإنسان مجسراً كأي شيء في الطبيعة (٣) المنزلة بين المنزلتين ، بمعنى أن مرتكب الكبيرة في منزلة بين الكفر والإيمان ، وهي منزلة الفسق ، وهذا الأصل موجه إلى الخوارج الذين كفروا صاحب الكبيرة والرجئة الذين اعتبروه مؤمناً (٤) الوعد والوعيد ، بمعنى ضرورة إثابة المطيع ومماقبة العاصي إن لم يتب (٥) الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، وهذا الأصل يقتضي بمجاهدة كل من خالف حكم الله أو أمره ونهيه — وهذه الأصول قال بها جميع المعتزلة إلى جانب أصول أخرى ، مثل القول بأن الله لا يفعل إلا الأصلاح وأن أفعاله تتمشى مع الحكمة وأنه يفعل اللطف والعوض بالنسبة للإنسان لحسب بل بالنسبة للحيوان أيضاً ، وهذا كله يدخل في باب العدل ، وإلى جانب أصول عقابية مذكورة فيما يلي .

ولا بد أنهم تأثروا في تقرير عقائدهم على نسق مرتب بنظريات أهل المنطق أو أصحاب ما بعد الطبيعة ، (انظر ب ٤ ف ٢ ق ١) ؛ ففي النصف الأول من القرون العاشر (الرابع الهجري) كان المعتزلة يصدرون مذهبهم بالقول بالتوحيد ، وجعلوا القول بالعدل الإلهي الذي يتجلى في كل أفعال الله في المرتبة الثانية .

ذهب المعتزلة إلى القول بالاختيار ليثبتوا أن الإنسان مسئول ومحاسب على أفعاله ، وليقيموا الحجة على عدل الله ، وأنه لا يمكن أن تصدر عنه مباشرة معاصي الإنسان ؛ فالإنسان عندهم لا بد أن يكون خالقا لأفعال نفسه^(١) ؛ وليس ، شاق للأفعال فقط . وقل من المعتزلة من كان يشك في أن القدرة على العمل بالجملة واستطاعة فعل الخير أو الشر ، هما من الله . ومن هذا نشأت مباحث كثيرة دقيقة يصحبها نقد لفكرة الزمان عند الفلاسفة ، وهذه المباحث تتصل بالاستطاعة التي يخلقها الله في الإنسان : أي تتقدم الفعل أم توجد معه ؟ فإن كانت متقدمة عليه ، فإما أن تبقى حتى زمن الفعل ، وهذا يناهض أن تكون عرضا (انظر ب ٢ ف ٣ ق ١٢) ؛ وإما أن تزول قبل الفعل ، فيمكن أن يستغنى عنها الفعل بالإطلاق .

وانتقل النظر العقلي من البحث في الأفعال الإنسانية إلى البحث في أفعال الطبيعة ؛ وإذا كان موضع البحث في الحالة الأولى هو : هل الفاعل هو الله أو الإنسان ؟ فهو في الحالة الثانية : هل الفاعل هو الله أو الطبيعة ؟ وقد اعتبرت القوى الفعالة المولدة في الطبيعة وسائل أو عللا ثانوية ، وحاول البعض أن يتناولها بالبحث ؛ وذهبوا إلى أن الطبيعة ذاتها ، شأن كل شيء في الوجود ، من مخلوقات

(١) انظر لال س ٣٠ ، وانظر آراءهم في الاستطاعة في مقالات الإسلاميين للأشعري وفي اللال والنحل س ٣١ — ٥٩ ، وكتابنا عن إبراهيم النخعي س ١٨٤

الله ومن مُبدعات حكمته ؛ وكما أن قدرة الله المطلقة يُقيدها في الأفعال تنزهه عن الشر أو عدله ، فهنا تُقيدها حكمته .

بل هم علّوا وجود الشر على الأرض بأنه من آثار الحكمة الإلهية ، لأنها لا ترمى في كل شيء إلا إلى الأصلاح ؛ فالشر ليس منفصلاً عن الله ولا مراداً^(١) . وقد قال بعض المتقدمين من المعتزلة إن الله يقدر على فعل الظلم أو الجور ، ولكنه لا يفعله^(٢) ؛ أما من جاء بعدهم فكانوا يقولون إن الله لا قدرة له على فعل شيء يقتضي النقص ويناقض كمال ذاته^(٣) .

أما خصوم المعتزلة فكانوا يقولون إن الله بقدرته المطلقة وإرادته التي لا يُحاط بها يخلق جميع الأفعال^(٤) والحوادث ؛ فنقروا من رأى المعتزلة ، وشبههم بالمجوس القائلين بالائدين^(٥) .

ومذهب خصوم المعتزلة هو التوحيد الذي لا اضطراب فيه ولا تناقض ؛

(١) انظر الملل ص ٢٠ .

(٢) القائل بهذا هو أبو الهذيل العلاف ، فعنده أن الله قادر على فعل الشرور والمعاصي ، ولكنه لا يفعلها لقبها أو لحسنه ورحمته .

(٣) صاحب هذا القول إبراهيم النظام ؛ فله عند لا يوصف بالقدرة على الشرور ، ومذهبه أنه لما كان المسيح صفة ذاتية للمسيح ، وهو المانع من إضافة الشر إلى الله فعلاً ، فني تجويز وقوع المسيح منه ببع أيضاً ؛ ولما اعترضوا عليه بأن مذهبه يجعل الله مطبوعاً مجبوراً لعدم قدرته على غير ما يفعله أجاب : « إن الذي ألزمتوني في القدرة يلزم في الفعل ، فإنه عندكم يستحيل أن يفعله ، وإن كان مقدوراً ؛ فلا فرق » . ويجد القارئ الأسباب التي أدت بالنظام إلى هذا القول مبسوطاً في مواطن كثيرة من كتاب الانتصار للخياط ، وفي كتاباته منه ص ٨٨ وما بعدها .

(٤) الملل ص ٦٨ وما بعدها .

(٥) سبب ذلك قول المعتزلة باستقلال الإنسان في أفعاله من الله ، مما قد يؤدي إلى القول بفاعلين أحدهما يفعل الخير وهو الله ، والثاني يفعل الشر كالإنسان وغيره وتُروى أحاديث في أن القدرة (القائلين بقدرة الإنسان على أفعاله وخلقه لها) مجوس الأمة الإسلامية .

فهم لم يريدوا أن يجعلوا الإنسان خالقاً لأفعاله ، ولا الطبيعة خالقة لما يحدث فيها ، فجعلوا لها قدرة على الخلق إلى جانب قدرة الله ودونها

٥ - الذات الإلهية

يتضح مما تقدم أن فكرة المعتزلة فيما يتساق بذات الله كانت تخالف فكرة العامة وفكرة أهل الحديث ؛ وبتقدم النظر العقلي تجلى هذا الاختلاف في مسألة الصفات الإلهية بنوع خاص .

أكد الإسلام من أول الأمر وجوب الوحدانية لله تأكيذاً جليلاً^(١) ؛ غير أن هذا لم يمنع البعض من أن يضيفوا لله من الأسماء الحسنى ما يضيفون للإنسان ، وأن يصفوه بصفات كثيرة^(٢) . ولا شك أنه بتأثير علم العقائد النصراني عظم شأن بعض الصفات ، حتى صار لها المكان الأول ، وهي : العلم ، والقدرة ، والحياة ، والإرادة ، والكلام ، والسمع والبصر^(٣) ، ومن بين هذه الصفات أولت الصفتان الأخيرتان ، وهما السمع والبصر ، من أول الأمر ، تأويلاً ينفي عنهما الصفة الحسية ، أو أنكرهما البعض جملة .

على أنه قد ظهر أن في القول بتعدد الصفات القديمة منافاة لما يجب لله من توحيد^(٤) مطلق ؛ وأشفق المتكلمون أن يكون فيها ما في الثالث عند النصاري ،

(١) آيات القرآن في هذا كثيرة ، ولا تحتاج إلى إشارة خاصة

(٢) في القرآن نفسه وصف الله بكل صفات الكمال ووصفه على سبيل المجاز بمات مما للإنسان .

(٣) انظر الفصل الخامس بعلم الكلام في مقدمة ابن خلدون . ولا أرى هنا شيئاً اعلم العقائد النصراني ما قامت بكل هذه الصفات واردة في القرآن

(٤) المل س ٣٠ - ٣١

لأن هؤلاء الأخيرين أولوا الأقاليم الثلاثة من قبل بأنها صفات^(١) ؛ ولكي يخرج المعتزلة من المأزق حاولوا أحياناً أن يجعلوا بعض الصفات من حيث المعنى فرعاً لبعض الآخر، فردوها لصفة واحدة كالعلم أو القدرة^(٢) ، وأن يعتبروا هذه الصفات جميعاً وجوهاً وأحوالاً للذات الإلهية أحياناً أخرى أو أن يجعلوها عين الذات^(٣) ؛ وبكاد هذا القول أن يفقد الصفات كل ما لها من شأن .

وكانوا أحياناً يحاولون الإبقاء على بعض ما للصفات من شأن ، وذلك من طريق الاحتيال في التعبير ؛ فبينما نجد الله لسوف ينفي الصفات ويقول : الله عالم بذاته ، نجد المتكلم من المعتزلة يقول : إن الله عالم بعلم وعلمه ذاته^(٤)

يرى أهل السنة أن هذا الرأي في ذات الله يعطل الألوهية من معناها ؛ ذلك أن مذهب المعتزلة يكاد لا يتجاوز سلب الصفات عن الله ، كالقول بأنه ليس كمثل شيء وأنه منزّه عن المكان والزمان والحركة وما يشبهها ؛ لكنهم استمسكوا

(١) أثبت النصارى الأقاليم الثلاثة على أنها صفات ؛ فنابجاء في كتاب مصباح القلم وإيضاح الخدمة لأبي البركات المعروف بابن كبير (ط . باريس ضمن مجموعة Patrologia Orientalis, XX. p. 634 « فصل في الذات ومعاني الصفات : ذات الباري تعالى جوهر واحد موصوف بثلاثة أقاليم ، وهي إمبر عنها النصارى بالأب والابن والروح القدس : فالأب هو الجوهر مع صفة الأبوة ؛ والابن هو الجوهر مع صفة البنوة ، والروح القدس هو هذا الجوهر الواحد مع صفة الانبثاق ، فال موضوع ، أعني الذات ، واحد ؛ والمحمول ، أي الصفات المعبر عنها بالأقاليم ، ثلاثة ؛ والجوهر قائم بذاته ، والأقاليم بائعة بالجوهر » .

(٢) الملل من ٣١ — ٣٢ .

(٣) صاحب هذا القول هو أبو الهذيل العلاف . راجع الملل للشهرستاني من ٣٤ ، ويقول الشهرستاني (نهاية الأندام من ١٨٠) والأشعري (مقالات الإسلاميين من ٤٨٣ ، ٤٨٥) إن أبا الهذيل أخذ هذا الرأي عن الفلاسفة .

(٤) راجع الفرق بين هذين القولين في الملل ص ٣٤ . ثم أن أبا هاشم قال إن الله عالم لذاته بمعنى أن العلم حال له ، هو صفة وراء كونه ذات موجوداً ، وهذه الحال لا توجد إلا مع الذات ، أما على حياها فهي ليست موجودة ولا معدومة .

بالقول بأن الله خالق السموات والأرض ، وذهبوا إلى أننا نستطيع أن
نستدل على الله بمصنوعاته ، وإن قل ما نعرفه عن ذاته .
على أن المعتزلة وخصومهم كانوا جميعاً يقولون إن الخلق فعل من أفعال الله
لا يشتركه فيه غيره ، وإن العالم حادث في الزمان . وقد اشتدوا في محاربة
القول بقدم العالم ، وهو قول كان ذاتياً في جميع بلاد الشرق ذيوهاً كبيراً ،
تؤيده فلسفة أرسطو .

٦ - الرضى والعقل :

رأينا فيما تقدم أن المتكلمين يعمدون للكلام صفة من صفات الله القديمة ؛
وربما كان القول بقدم القرآن المنزل على النبي متابعة لمذهب النصارى في الكلمة
(Logos)^(١) . ذهب المعتزلة إلى أن الاعتقاد بقدم القرآن إلى جانب قدم الله
شرك ، وذهب بعض الخلفاء - معارضين لذلك - إلى رأى المعتزلة ، فأعلنوا
القول بخلق القرآن عقيدة لدولتهم ؛ ومن أنكر ذلك عاقبوه على رؤوس
الأشهاد . ومع أن المعتزلة أرادوا بانتحالهم هذا الرأى أن يكونوا أدنى إلى أصول
الإسلام الأولى من خصومهم ، فإن الأيام أبدت هؤلاء الخصوم ، وكان وزعج

(١) أغلب الظن أن لقاة المشكلة المتعلقة بخلق القرآن أو قدمه هي فرع لمشكلة قدم
الصفات ؛ فإذا كان الكلام صفة قديمة لله كان القرآن أو غيره من الكلام الإلهي قديماً ،
أما من ينق الصفات القديمة فهو ينق قدم دليلها الخارجى . هذا ما يجيل إليه جولدنزيهر وهارتمان
أيضاً : المحاضرات ١٠٩ ؛ ودين الاسلام لهارتمان ص ٤٧ وكلاهما بالألمانية . أما ما يجيل إليه
بكر (Z.A. 1912) وما كدونا (في كتابه عن تطور علم الكلام ص ١٤٦ وفي مقاله عن
مادة كلام في دائرة المعارف الإسلامية) من تأثير نظرية الكلمة عند المسيحيين فإن مما يضعف
ذلك وجود خلاف لسانويين نظرية الكلمة ونظرية قدم القرآن . وقد يكون لنظرية قدم
العالم ولتمييز المناطقة منذ أول عهد العرب بالفكر الفلسفى بين كلام تقسى وكلام لفظى أثر فى
القول بقدم القرآن أكبر من أثر نظرية الكلمة عند المسيحيين .

أهل التقى أكبر سلطاناً مما يهتدى إليه النظر العقلي ؛ ورُحِيَ كثير من المعتزلة — رماهم إخوانهم في الدين — بأنهم لا يُوفِّون القرآن حقه من الإجلال ، مع أنه كلام الله ، وأنهم إذا لم يتفق للقرآن مع مذاهبهم ، تأوَّلوه وأخرجوه عن معانيه . والحق أن كثيراً من المعتزلة كانوا يعمِّلون على العقل أكثر مما يعمِّلون على نصوص القرآن . وقد نظر المعتزلة في الأديان الثلاثة السماوية ، يقارنون بعضها ببعض ، بل يقارنون هذه الأديان بالفعاليات الدينية عند الفرس والهنود وبالأراء الفلسفية أيضاً ، فتوصلوا بذلك إلى شريعة فِطْرِيَّة عقلية توفِّق بين الآراء المتخالفة ؛ وهذه الشريعة تقوم على أن في الإنسان علماً فِطْرِيًّا يُوَدِّي بالضرورة إلى معرفة إله واحد خالق حكيم ، وهب الإنسان عقلاً ، به يعرفه وبه يميز الخير من الشر ؛ ويقابل هذه الديانة الطبيعية أو العقلية المعارف التي ينزل بها الوحي ، وهي مستفادة من مصدر خارج عن فطرة الإنسان (١)

وبهذا الرأي الأخير ، سار بعض المعتزلة مع مذهبهم إلى أقصى نتاجه المنطقي ، فخرجوا بذلك عن إجماع الأمة الإسلامية ، وبعُدَ بهم مذهبهم حتى صاروا في وادي ودين الجماعة في وادي .

وكانوا أول أمرهم يَحْفِلُونَ بالإجماع ، وأرادوا أن يجعلوا رأيهم إجماعاً ، لما

(١) اتفق المعتزلة على أن المعارف كلها معقولة واجبة بنظر العقل ، وأن النظر العقلي المؤدى إلى معرفة الله وكذلك شكر الله ومعرفة الحسن والقيح يجب معرفتهما بالعقل ، وإجماع الحسن واجتناب القبيح ، كل ذلك واجب على الفسك حتى قبل ورود الوحي وإن قصر في شيء من هذا ، استوجب العقوبة . ويقول الصهرستاني بعد كلام للجبائي (— ٣٠٣ هـ) وابنه أبي هاشم (— ٣٢١ هـ) بهذا المعنى المتقدم : « وأثبتنا شريعة عقلية ، وردَّنا الشريعة النبوية إلى مقدرات الأحكام ومؤثرات الطامات التي لا يتطرق إليها عقل ، ولا يهتدى إليها فكر » ، أما إرسال الرسل فهو عند المعتزلة لطف واجب من الله ، وكل هذا يدل على النزعة العقلية الغالبة على المعتزلة والتي حملتهم يقررون هذه الديانة العقلية . المال من ٢٩ ، ٣٦ ،

كانت السلطة السياسية تنزع . بزعمهم وتشدُّ أزرهم ؛ غير أن ذلك لم يدم طويلاً ، وسرعان ما عرفوا بالتجربة درساً عرفه كثيرون بعدهم ، وهو أن استعداد الجماعات البشرية لقبول دين مفروض من إله أعلى ، أكبر من استعدادهم لقبول مذهب يقوم على العقل .

٧ - أبو الهذيل :

وبعد هذه العبالة يصح أن نداول بعض أئمة المعتزلة بدرس أدق ، ليكون ما نرسمه من صورة عامة لمذهبهم غير خلوٍ من المميزات الفردية^(١) .
وانتسكلم أولاً عن أبي الهذيل العلاف^(٢) الذي توفي حوالي سنة ٨٠٠ من القرن التاسع الميلادي^(٣) ، وكان متكلماً مشهوراً ؛ وهو من أول المفكرين الذين أفسحوا للفلسفة مجال التأثير في مذاهبهم الكلامية .

(١) يرجع القارىء في فهم ما يلي عن شيوخ المعتزلة إلى ما قاله عنهم صاحب الملل والنحل ، فالظاهر أن أغلب اعتماد المؤلف كان على هذا الكتاب ، ويرجع إلى كتابنا عن النظام ، وإلى كتاب مذهب الذرة عند المسلمين الذي ترجمناه عن الألمانية ، ففيهما الكثير من شيوخ المعتزلة .

(٢) مؤسس فرقة المعتزلة هو واصل بن عطاء الفزالي المتوفى سنة ١٣١ هـ ، ونعرف عنه أنه أنكر الصفات القديمة خوفاً من الشرك وأنه حارب التنوية والجبرية واعتبر العقل مصدراً للمعرفة الدينية إلى جانب القرآن والسنة والإجماع وأنه أثبت حرية الإرادة على أساس نفسه وعلى اعتبارات ترجع إلى عدل الله وإلى طبيعة التكليف الخلق والدين الذي من شأنه أن يقتضي الحرية والقدرة وأنه أثبت دائرتين للقدر : دائرة القدر خيره وشره من الله ، كالذي يعرض للإنسان من المرض والعاقبة ، ودائرة القدر خيره وشره من الإنسان ، كأفعال الإنسان التي يفعلها عن قصد وإرادة -- راجع مذاهب الواسطية في الملل والنحل لشمسرتاني وكتاب مذهب الذرة . وكتابنا عن النظام ص ٨٠ .

(٣) هو أبو الهذيل محمد بن الهذيل المعروف بالعلاف ؛ عاش نحو قرن ، وتوفي في أول خلافة المتوكل عام ٢٣٥ هـ ؛ وعنى هذا التاريخ اتفاق كثير من المؤرخين ؛ ويرجع القارىء إلى كتابنا عن النظام ، ليجد الكثير عن أبي الهذيل ؛ والمواضع مبينة في فهرس الأعلام ص ١٨١ ، ويرجع القارىء أيضاً إلى كتاب مذهب الذرة عند المسلمين .

يرى أبو الهذيل أن العقل لا ينصور ، بأى وجه ، أن الصفة يمكن أن تقوم بالذات زائدة عليها ، وأنها إما أن تكون عين الذات أو غيرها ؛ ولكنه ينظر عليه بمجد سبيلاً للتوفيق بين الطرفين : فيقول إن الله عالم بعلمه ذاته ، حى بحياة وحياته ذاته ، قادر بقدرته وقدرته ذاته ؛ وهو يسمى هذه الصفات الثلاث وجوهاً للذات الإلهية ، كما فعل النصارى قبله^(١) ؛ وهو يوافق القائلين بأن السمع والبصر ونحوهما صفات أزلية لله ، ولكن بمعنى أن ذلك سيكون منه^(٢) ؛ وكان سهلاً عليه ، كما كان سهلاً على غيره ممن كانوا متأثرين بفلسفة ذلك العصر ، أن يؤثروا هاتين الصفتين تأويلاً ينفى عنهما الصبغة الحسية ، كما أولوا رؤية الله في^(٣) يوم القيامة ، لأهم كانوا في الجملة يعتبرون السمع والبصر من أعمال الروح ، وكان أبو الهذيل يرى مثلاً أن الحركة ترى ولكنها لا تلمس ، لأنها ليست جسماً^(٤) .

ولم يكن أبو الهذيل يعتبر إرادة الله أزلية ، بل هو يقول بأن كلمة التكوين المطلقة (قول الله للشيء : كن) التي تُعتبر عن الإرادة الإلهية حادثة لا في محل ، وبأن الإرادة تغاير المريد والمراد^(٥) . وعلى هذا فإن كلمة التكوين هي في المكان الوسط بين الخالق الأزلي وبين العالم المخلوق الحادث ؛ وهذه الكلمات المعبرة عن الإرادة الإلهية هي بمثابة جواهر متوسطة ، تشبه المثل الأفلاطونية أو عقول

(١) الملل ص ٣٤ . ويقول الشهرستاني أن أبا الهذيل أخذ رأيه عن الفلاسفة ، ويصرح

الأشعري ص ٤٨٣ — ٤٨٥ من طبعة استانبول) أن أبا الهذيل أخذ رأيه عن أرسطو .

(٢) عند أبي الهذيل أن الله سميع بصير ، يعنى أنه سيسمع وسيبصر — الملل ص ٣٦ :

(٣) زاد المصنف حاشية لروية الله . (المؤلف)

(٤) راجع مقالات الإسلاميين للأشعري ٣٦١ — ٣٦٢ ، ل ترى خلاف هذا .

(٥) ملل ص ٣٤ — ٣٥ ، ٣٦ .

الأفلاك ، ولكنها أشبه أن تكون قوى غير جسمية من أن تكون أشخاصاً روحانية .

ويفرق أبو الهذيل بين أمر التكوين الذي يحدث لا في محل ، وبين أمر التكليف الذي يُخاطب به الناس في سورة أمر وهي ، ويقوم بمحل ، فيكون شأنه قاصراً على هذا العالم القاني ، ولا تكون الطاعة لما تضمنته من الأوامر والنواهي ، ولا العصيان ، إلا في هذه الحياة . والأمر والنهي بما ينطويان عليه من تكليف يستلزمان القول باختيار الإنسان وبقدرته على أن يفعل ما يختار ، أما الدار الآخرة فإنها ليست دار تكليف شرعي ، فيها اختيار ، وكل شيء فيها راجع إلى إرادة الله وحده ؛ ولن يكون في تلك الحياة الآخرة حركة ، لأن الحركة لما كان لها مبدأ فلا بد أن تنتهي بانتهاء العالم ، حيث يردُّ عليه السكون الدائم^(١) . ولذلك لا نظن أن أبا الهذيل كان يقول بالبعث الجسدي^(٢) .

ويذكر أبو الهذيل بين أفعال الإنسان الاختيارية الخلقية ، وأفعاله الطبيعية ، أعني بين أفعال القلوب وأفعال الجوارح^(٣) ؛ والعمل يكون اختيارياً خلقياً ،

(١) اللل س ٣٥ ، وإنما قال أبو الهذيل بانتهاء الحركة إلى السكون الدائم ، لأنه قال بأن الحركة أولاً تبدأ منه ؛ والذي دعاه إلى هذا القول الأخير ، أنه أراد أن يجعل القدم لله وحده وأن يثبت الحدوث ؛ والقول بحركة تلتاً عن حركة لا إلى أول يتأق القدم الذي أراد أبو الهذيل وتليذه النظام أن يثبتاه لله وحده . وقد ظن أبو الهذيل أن بقاء الحركات لا إلى آخر يتأق ما يجب لله من بقاء ، فقال بانتهاء حركات أهل الجنة والنار وورود السكون عليهم . وقد رد عليه الاسكافي والنظام ؛ (الاتصار س ١٣ — ١٤ — تارن التهافت للفزالي س ٨٠ طبعة بيروت ١٩٢٧) وراجع تصديرتنا لرسائل الكندي الفلسفية الجزء الأول طبعة القاهرة ١٩٥٠ س ٢٨ — ٣١ .

(٢) لم أجد فيما قرأت ما يبين هذا ، ولا علاقة بين القول بضرورة انتهاء الحركة وبين إنكار البعث الجسدي .

(٣) ملل س ٣٥ .

إذا ففاناه من غير فسر ، وهو من كسب الإنسان نفسه ، مُحَصِّلُه بقدرته ؛ أما المعرفة فهي فيض من الله ، بعضها بالوحى ، وبعضها عن طريق الفطرة .

والإنسان مكلف بإيجاب الفطرة والمقل ، وقبل ورود الوحى ، بأن يعرف الله وأن يميز الحسن من القبيح ، وأن يقدم على الحسن كالصدق والعدل ويُفرض عن القبيح كالسكذب والجور^(١) ؛ ومعنى هذا أن الإنسان فى رأى أبى الهذيل قادر على ذلك .

٨ - النظام :

ولأبى الهذيل معاصرٌ أصغر سناً يلقب بالنظام المتوفى سنة ٨٤٥^(٢) ، وهو أحد تلاميذه ، كما هو بين . هذا الرجل مفكرٌ جدير بالذكر ، وقد وصفه لنا الجاحظ ، أحد تلاميذه ، بأنه واسعُ العلم ، غواصٌ على الدقائق ، مأمونُ اللسان ، قليلُ الزينج ، جيّدُ القياس ، والسكفة قليلُ التثبت من الأصل الذى يقيس عليه ، فكان يقيس على الظن ؛ وأنه كان أضيق الناس بحمل مير . وكان أهل عصره يمدّونه مأفوناً أو زنديقاً ، وكثير من أقواله مستمد بما كان يجرى بين أهل الشرق على أنه فلسفة أنباذوقليس وأنكسافوراس . (انظر أيضاً أبا الهذيل) .

كان النظام يرى أن الله لا يقدر على فعل الشر^(٣) ، ولا يقدر على أن يفعل

(١) الملل ص ٣٦ .

(٢) هو أبو إسحاق إبراهيم بن سيار بن هانئ البلخى المشهور بالنظام المتوفى ٢٢١ أو ٢٣١ هـ . انظر شرح العيون لابن نباتة ، وعيون النوارى لابن شاكر ص ٦٧ ب من مخطوط المكتبة الأهلية بباريس . وراجع كتابنا عن النظام ، فهو أوفى ما قيل عنه ؛ ولله مجد القارىء تفصيل ما يذكر هنا .

(٣) الملل ص ٣٧ .

إلا ما يعلم أنه الأصلح لعباده ، وأنه لا يقدر على أن يخلق أكثر مما خلق بالفعل ،
والأتمن ذاك الذي يستطيع أن يحول بينه وبين أن يظهر كل ما عنده من
الجلود والجمال؟^(١) .

وعنده أن الإرادة ، لا تُضاف لله على الحقيقة ، لأنها تستلزم أبداً حاجة من
جانب المرید ، بل هو يقول إن الله إذا وُصِفَ بأنه مُريد لأفعاله فمعنى ذلك أنه
خالقها ومنشئها ، وإذا وُصفَ بأنه يريد لأفعال عباده أو لتويع أمر فمعنى ذلك
أنه حاكم بذلك أو آمر أو مُخبر^(٢) .

وعنده أن الخلق فعل واحد ؛ فالله خلق الدنيا جملةً ، أعنى أن الموجودات
سُخِّطَتْ كلها ضريبةً واحدةً ، ولكن بعضها يكون كامناً في بعض ، ومرار الزمن
تخرج أنواع المعادن والنبات والحيوان وبنو الإنسان من مكانها^(٣) .

والنظام يوافق الفلاسفة في نفي الجزء الذي لا يتجزأ (انظر ب ٢ ف ٣
ق ١٢) ، ولكنه لا يستطيع بعد ذلك أن يعال قطع مسافة متناهية إلا بفرض
القطرة ، وذلك لإمكان انقسام المكان لا إلى نهاية ؛ وهو يقول : إن الأجسام
مؤلفة من أعراض لا من أجزاء لا تتجزأ .

وكأن أبا الهذيل لم يستطع أن يتصور إمكان وجود صفة زائدة على الذات ،
فالنظام لم يتصور العرض إلا على أنه الجوهر ذاته أو جزء منه ؛ فهو يرى مثلاً أن
الدار والحرارة موجودتان في الخشب على حالة كونه ، وإنما تظهران بالاحتكاك ،

(١) نفس المصدر ص ٣٧ — ٣٨ .

(٢) الملل ص ٣٨ ، مقالات الإسلاميين ص ١٩٠ — ١٩١ ، ٥٠٩ — ٥١٠ .
وكتابنا عن النظام ص ٨٩ فما بعدها .

(٣) الملل ص ٣٩ ، وكتاب الانتصار ، والفرق بين الفرق ، عند الكلام عن النظام .

بعد أن يزول ضدُّها ، وهو البرودة ؛ وهنا يحدث حركة أو يحدث تغير في وضع الأجزاء بعضها بالنسبة لبعض ، ولكن لا يحصل تغيُّر في الكيف . ويرى النظام أن الكيفيات المحسوسة من الألوان والطعوم والروائح أجسام^(١) .

بل يذهب النظام إلى أن روح الإنسان جسمٌ لطيف ؛ وهي أفضل ما في الإنسان ، وهي تشابك البدن بأجزائه ، وهو آلتها ؛ والإنسان في الحقيقة هو الروح ، وليست العلوم والإرادات سوى حركات للنفس^(٢) .

أما في المسائل الاعتقادية والأحكام الشرعية ، فإن النظام ينكر حُجِّيَّة الإجماع والقياس ، ويموِّل على قول الإمام المعصوم ، كما يفعل الشيعة ؛ وقد يجوز في رأيه أن يجتمع المسلمون كلهم على ضلال ؛ كإجماعهم على أن محمداً أرسل — دون سائر الرسل — إلى الناس كافة ، والله يرسل كل رسول إلى الناس كافة^(٣) .

والنظام بشاطر أبا الهذيل رآه في أن الإنسان يعرف الله ويعرف ما يجب عليه بطريق العقل^(٤) .

وهو لا يقول بأن القرآن مُعْجَز في نظمه ، بل الإعجاز الخالد للقرآن عند

(١) الملل ص ٣٨ — ٣٩ ، يعتبر النظام أن ما يُسمى بالأعراض عادة مثل الألوان والطعوم والأراييح أجسامٌ لطيفة ، وهو لا يثبت إلا عرضاً واحداً هو الحركة ؛ وإن رأى النظام في العرض هو الذي دعا البض إلى أن يلزموه القول بأن الأجسام مؤلفة من أعراض .

(٢) الملل ص ٣٨ .

(٣) أصول الدين للبغدادي ص ١١ — ١٢ ، ١٩ — ٢٠ طبع استانبول ١٩٢٨ م وتأويل مختلف الحديث لابن قتيبة الدينوري طبع مصر ١٣٢٦ ص ٢١ — ٢٢ ، وكتاب الانتصار ص ٩٤ ، ١٤٣ ، ١٥٩ .

(٤) الملل ص ٤٠ — ٤١ .

النظام ، هو أن الله صرف معاصري محمد عن الإتيان بمثله ^(١) .
ولم يكن يقول بالكثير مما يقول به المسلمون عن اليوم الآخر ؛ وكان يذهب
إلى أن عذاب النار ينتهي بإحراقها للجسم .

٩ — الجاحظ .

وقد انتهى إلينا عن أصحاب النظام آراء كثيرة تجمع بين مختلف المذاهب ،
ولكن هذه الآراء كلها خلقت من الأفكار .

والجاحظ المتوفى عام ٨٦٩ م ^(٢) هو أعظم رجل أخرجته لنا مدرسة النظام .
كان الجاحظ أديباً ظريفاً ، وفيلسوفاً طبيعياً ، وعنده أن العالم الحق يجب أن
يقسم إلى دراسة علم الكلام دراسة العلم الطبيعي ؟ وهو يصف في كل شيء
الأفعال الطبيعية ، ولكنه يشير إلى ما في هذه الأفعال من أثر خالق الكون .

والإنسان عنده قادر على أن يعرف الخالق بعقله ، وعلى أن يدرك الحاجة
إلى الوحي الذي ينزل على الأنبياء ^(٣) ؛ ولا فضل للإنسان عنده إلا بالإرادة ،
فمن جهة ، أفعاله كلها داخلة في تسبيح حوادث الطبيعة ، ومن جهة أخرى كل عمله
اضطراري يأتيه من أعلى ^(٤) . ومع هذا فليس للإرادة عظيم شأن ، لأنها فرع

(١) الملل ص ٣٩ ، والاعتصار ص ٢٧ — ٢٨ ، ومقالات الإسلاميين ص ٢٢٥ ،
والمؤلف للأبيح ص ٥٥٧ — ٥٦٣ طبعه استانبول ١٢٨٦ هـ .

(٢) يقول ابن خلكان إنه توفى بالبصرة عام ٢٥٥ هـ وقد نيف على الثمانين ، وفي
كتابنا عن النظام كثير من تلميذه الجاحظ .

(٣) ملل ص ٥٢ .

(٤) يشير الجاحظ عن ذلك بقوله : « إن العارف كلها ضرورة طبع ، وليس شيء
من ذلك من أفعال العباد ، وليس تباد كتب سوى الله » ، ويحصل أفعاله طباعاً ،
ملل ص ٥٢ .

العلم^(١) . والجاحظ يتصور إرادة الله على أنها سلبية ، أى أن الله لا يجوز عليه السهو والجهل ، ولا يجوز أن يفعل مُستَكْرَهاً^(٢) .

وليس فى هذا كله إلا قليل من الابتكار ، ومَثَلُ الجاحظ الأعلى فى الأخلاق هو التوسط بين الطرفين ؛ وكان حفظه من النبوغ أيضاً متوسطاً وإنما كان الجاحظ مؤلفاً مُكثِراً ؛ فلم يتجاوز الوسط إلا فى كثرة تأليفه .

١٠ - معمر وأبو هاشم :

ونجد النظر فى الأخلاق وفى الفلسفة الطبيعية يغلب على مذهب المعتزلة الأولين ، ويغلب على مذهب المتأخرين منهم النظر فى مسائل ما بعد الطبيعة المتزجة بالمنطق ، وفى هذه الناحية بوجه خاص فليس تأثير المذهب الأفلاطونى الجديد .

أما مُعَمَّر فلا نعرف زمن حياته بالتدقيق ، وإن استطعنا أن نقدر أنه نبغ حوالى ٩٠٠ م^(٣) ، وهو يشارك من قدمنا ذكرهم فى أمور كثيرة ، غير أنه أكثر منهم تشديداً فى نقي الصفات الإلهية ، لأن وجودها يتناقض مع ما يجب لذات الله من توحيد مطلق . وهو ينزه الله عن جميع صور الكثرة ، فيرى أنه لا يعلم ذاته ولا يعلم غيره ، لأن هذا يؤدي إلى التعدد فى ذاته^(٤) . بل إن معمرأ ينكر

(١) ، (٢) ملل ص ٥٢ .

(٣) عاش فى حكم الرشيد (المنية والأمل لابن المرتضى ص ٣١ — ٣٢) ، ولا شك

أن ٩٠٠ م (أواخر القرن الثالث) تاريخ غير دقيق .

(٤) أرجع إلى الملل ص ٤٧ — ٤٨ لترى النص المتعلق بهذا الرأى وتعليل

الشهرستانى له .

أن يكون الله موصوفاً بالقدم^(١) . ولكن الله هو خالق الكون ، غير أنه لم يخلق إلا الأجسام ، وهذه تخلق أعراضها إما طبعاً وإما اختياراً^(٢) . وعنده أن الأعراض لا تنفاهى ، لأنها ، فى حقيقة أمرها ، لا تعدو أن تكون اعتبارات ذهنية فى العقل الإنسانى .

ومعمر من أصحاب مذهب المعانى^(٣) (Conceptualist) ، فالحركة والسكون والمائلة والمخالفة ونحوها ، كل هذه عنده ليست شيئاً بذاتها ، وليس لها إلا وجود ذهنى^(٤) .

والنفس ، التى هى عنده حقيقة الإنسان ، هى معنى أو جوهر غير جسمانى . ولكن معمر لا يبين فى وضوح النسبة بين النفس والجسم^(٥) ، ولا بينها وبين الذات الإلهية ، والروايات فى هذا مضطربة .

والإنسان عند معمر مريدٌ مختار ، والإرادة هى فعله الذى لا فعل له سواه .

(١) لأن ذلك يشعر بالنفاد الزمانى ، ووجود الله ليس بزمانى ، نفس المصدر ص ٤٧ .

(٢) نفس المصدر ص ٤٦ .

(٣) للمستشرق الألمانى م . هورثن بحث عن المعنى من حيث هو اصطلاح فلسفى ، وقد ظهر فى مجلة جماعة المستشرقين الألمان ، مجلد ٦٤ ص ٣٩١ — ٣٩٦ ، وبحث آخر فى سجل فلسفة المذاهب A.S. Ph. المجلد ١٥ ص ٤٦٩ — ٤٨٤ .

(٤) لا يفهم هذا مما ذكره الشهريستانى حاكياً لمذهب معمر وأنه كان يقول إن العرض يقوم بالحمل لمعنى والأشياء تختلف أو تتماثل لمعنى ، فالحركة تخالف السكون لمعنى يوجب المخالفة وهكذا ، ولكن هذا لا يؤخذ منه ما يقوله المؤلف من أن معمرأ قال بأن الحركة والسكون والمائلة ليست شيئاً بذاتها وليس لها إلا وجود ذهنى .

(٥) يقول معمر إن الإنسان معنى أو جوهر غير الجسد ، ليس يعادى ولا تجوز عليه الحركة أو التمكن أو المماساة أو غير ذلك ، « وعلاقته مع البدن علاقة التدبير والتصرف » (مال ص ٤٧) والبدن آلة له ، يحركه ويصرفه ولا يماسه (مقالات الإسلاميين ص ٣٣١ — ٣٣٢) .

أما أفعاله الخارجية فهي من فعل الجسد^(١) . (انظر رأى الجاحظ) .

وكان معتزلة بغداد — ومعه مناهجهم كما يظهر — من أصحاب مذهب المعاني (Conceptualism) ، وهم يقولون بأن المعاني الكلية لا وجود لها إلا في الذهن ، ما عدا أعم المحمولات ، وهما الوجود (Sein) والحدوث (Werden) . أما أبو هاشم ، وهو بصري (توفي عام ٩٣٣ م)^(٢) فكان موقفه أدنى إلى مذهب القائلين بأن للكليات وجوداً خارجياً (Realismus) ، وكان يعتبر أن صفات الله وكذلك الأعراض والمعاني الكلية في جملتها ، وسطٌ بين الوجود والمعدم ، وأطلق عليها اسم الأحوال^(٣) .

والشك عنده ضروري لكل معرفة ، فلم يكن أبو هاشم من سُذج القائلين بالوجود الخارجي^(٤) .

على أن مفكرى المعتزلة تلاعبوا بالجدل الكلامي حول مسألة المعدم ، وأدى بهم النظر إلى أن المعدم شيء ، لأنه موضوع للتفكير ، فلا بد أن يكون له ، شأنه شأن الوجود ، ضرب من الوجود ، وأقل ما فيه من الثبوت أنه يتعلق به التفكير ، والإنسان يفكر في المعدم بدلا من أن لا يفكر أصلا^(٥) .

(١) جرى معمر مجرى الفلاسفة في التمييز بين النفس والجسد ، فهو يميز بين فعل النفس وهو الإرادة وفعل الجسد وهو الحركة والسكون .

(٢) هو أبو هاشم عبد السلام بن أبي طي محمد الجبائي المتوفى عام ٣٢١ هـ .

(٣) ملل ص ٥٦ ، والمستشرق الألماني هورتن بحث عن نظرية الأحوال عند أبي هاشم — مجلة جامعة المستشرقين الألمان ، مجلد ٦٣ ص ٣٠٣ — ٣٢٤ . وحقيقة رأى أبي هاشم هي أن الصفات مفهومات ندرك بها الذات كما ندرك الجزئيات بفضل المعاني السككية ، دون أن تكون الصفات زائدة على الذات أو أن تكون هي عين الذات .

(٤) كان أبو هاشم يعتبر أن أول واجب على المكلف هو الشك لأن النظر العقلي من غير سابقة شك تحصيل حاصل — شرح الواويف طبعة اسنابول ص ٦٣ .

(٥) ملل : ص ٥٧ .

١١ - الأشعري :

وفي القرن التاسع (الثالث من الهجرة) نشأت مذاهبُ كلامية تغاوض مذهبَ أهل الاعتزال ، منها مذهبُ الكرامية الذي بقي إلى ما بعد القرن العاشر (الرابع من الهجرة) بكثير .

ولكن ظهر من بين صفوف المعتزلة رجلٌ كانت رسالته أن يتوسط بين مختلف الآراء ويقم بناء للمذهب الذي عُرف في المشرق ثم في سائر بلاد العالم الإسلامي بأنه مذهب أهل السنة ، وذلك الرجل هو أبو الحسن الأشعري^(١) . استطاع الأشعري أن يجعل لله ما يليق به ، من غير أن يتحيّف من حق الإنسان وأنكر ما ذهب إليه خصوم المعتزلة من تشبيه غليظ ، ونزّه الذات الإلهية عن كل ما يتعلق بالجسم وبالإنسان ، ولكنه قال إن الله قادر على كل شيء ، وهو خالق كل شيء .

والأشعري ينكر كل فعل للطبيعة ؛ أما الإنسان فيمتاز عنده بأنه يستطيع

(١) هو أبو الحسن علي بن إسماعيل ... بن أبي موسى الأشعري ، ولد عام ٢٦٠ هـ وتوفي عام ٣٢٤ هـ . كان معتزلياً وتلميذاً للجبائي ، ثم خرج على المعتزلة . وقال أبو بكر الصيرفي : كانت المعتزلة قد رفعوا رءوسهم حتى أظهر الله الأشعري فجهرهم في أقاص السهم . ابن خلكان . والأشعري كتب كثيرة منها (١) رسالة في استحصان الخوض في الكلام ، والغالب أنه ألفها وهو ما يزال على مذهب المعتزلة لأنه فيها يهاجم خصوم علم الكلام من أصحاب الحديث (٢) وكتاب مقالات الإسلاميين واختلاف المصانين ، وهو بيان موضوعي لآراء الفرق على اختلافها ، (٣) وكتاب الإبانة عن أصول الديانة (٤) وكتاب المع ، وفي هذين السكتين الأخيرين بيان مذهبه . وقد نشر R. Mc Carthy السكتين الأول والرابع في بيروت ١٩٥٣ .

أن يضيف إلى نفسه ما يخلقه الله فيه من الأفعال ، وأن يعتبر ذلك من كسبه^(١) .
والأشعري في بحثه لا يتحيف من حق الروح ولا من حق الجسد ، ويقول
ببعث الجسد وبرؤية الله .

أما فيما يتعلق بالقرآن فالأشعري يفرق بين شيئين : بين كلام الله القائم
بذاته ، وهو قديم ، وبين الكتاب الذي بين أيدينا والذي أنزل في زمن من
الأزمان^(٢) .

لم يكن الأشعري في تفصيله لمذهبه مُبتكراً من أى وجه ، ولم يفعل أكثر
من جمع الآراء التي وصلت إليه ، والتوفيق بينها ، ولم يَسلم في هذا من التناقض .
ولكن النقطة الجوهرية أنه في مباحثه في أمر الكون ، وفيما يتعلق للإنسان
وبالحياة الآخرة لم يبعد كثيراً عن نصوص السنة ، تثبتاً لأفئدة المقيمين ، وأن
مذهبه في الكلام كان يُرضى عقولَ الناس ، حتى أهل الثقافة العالية منهم ،
وذلك لأنه فيما يتعلق بذات الله ينزع إلى التنزيه عن الجسمانيات^(٣) .

(١) الملل ص ٦٨ — ٧٢ وهذه هي نظرية الكسب المشهورة . قال الجبرية إن الله
خالق أفعال الإنسان . وقال المعتزلة إن الإنسان هو خالق أفعال نفسه . وقال الأشعري إن
أفعال الإنسان لله خلقاً وإبداعاً وإنها للإنسان كسباً ووقوعاً عند قدرته ، فالإنسان يريد الفعل
وتتجرد له همته ، والله يخلقه . وقد دعا الأشعري إلى هذا الرأي الذي يشبه رأى بعض الفلاسفة
المسيحيين مثل ديكارت ومالبرانش وجويلنكس ضرورة المحافظة على مبدأ لا نزاع فيه ،
وهو أن الله خالق كل شيء وضرورة الاعتراف بما يحسه الإنسان في نفسه من إرادة ومن
قدرة على الأعمال الاختيارية . وقد تطور مذهب الأشعري على يد البائلي والجويني .
(٢) الكلام عند الأشعري معنى قائم بالنفس ، والمبارات والألفاظ المنزلة على لسان
الملائكة إلى الأنبياء عليهم السلام هي دلالات على الكلام الأزلي ، وهي مخلوقة حادثة ، ومدلولها
قديم أزلي . ملل ص ٦٨ .

(٣) راجع فيما يتعلق بالأشعري ما كتبه جولزير في كتاب المحاضرات (العقيدة
والشريعة في الإسلام) ؟ ومن الصعب فهم مذهب الأشعري إن لم يكن ذلك على ضوء معرفة
الشعور الديني وحاجات الروح الإنسانية في مقابل العقل النظري — راجع مقالة « بين إيمان
العقل وإيمان القلب » في العدد ١٢٤ من مجلة الثقافة .

والأشعري يعول على الوحي المنزل في القرآن ؛ وهو لا يعتبر النظر العقلي
المستقل عن الوحي سبيلاً إلى معرفة الشؤون الإلهية ، وعنده أن إدراك الحواس
قد لا يكون مظنة للخطأ ، ولكن حكماً على ما تدركه الحواس هو الذي قد يتعرض
للخطأ . ويقرر الأشعري أن العقل يستطيع أن يدرك وجود الله ؛ ولكن العقل
آلة للإدراك فقط ، أما الأصل الوحيد لمعرفة الله فهو الوحي^(١) .

فإنه عند الأشعري هو أولاً الخالق القادر على كل شيء ؛ وهو أيضاً عالم
بكل شيء ، يعلم ما فعله الناس ، وما يريدون أن يفعلوا ؛ ويعلم ما يحدث ؛ وكيف
يحدث ما لا يحدث لو أنه حدث . ثم هو يرى أن كل صفات الكمال يجوز أن
تضاف لله ، لكن بمعنى يُغابر معنى صفات الخلق ، ويسمو عليه . والله وحده
هو موجد العالم ، وهو الحافظ لوجوده ؛ وكل ما يقع في الوجود يصدر عنه من
غير واسطة مدوراً متصلاً .

ويرى الأشعري أن الإنسان يجد من نفسه فرقاً بين أفعاله الاضطرارية
كالردة والرشة ، وبين أفعاله التي يفعلها من إرادة واختيار^(٢) .

١٢ — المذهب الكلامي القائم على القول بالجواهر الفرد :

وأحسن نظرية كوتنها متكلمو الإسلام وامتازت بها مذاهبهم على مذهبهم

(١) ليس للعقل عند الأشاعرة من الشأن ما له عند المعتزلة ؛ فهو لا يوجب شيئاً من
المعارف ، ولا يقتضي تحميلاً ولا تقييماً ، ولا يوجب على الله رعاية لمصالح العباد ولا إطفاء
ولا شيئاً من هذا ، والواجبات كلها واجبات بالسمع ، ومعرفة الله بالعقل تحصل وبالسمع
تجب ، ملل ص ٧٣ .

(٢) ملل ص ٦٨ .

في الجزء الذي لا يتجزأ أو الجوهر الفرد^(١) . على أن نشوء هذه النظرية يكاد يكون حتى الآن غامضاً تمام الغموض ؛ فقد قال بها المتكلمون من المعتزلة ، وقال بها المخالفون بنوع خاص ، قبل عهد الأشعري ؛ وسيتبين من كلامنا أن نظرية الجوهر الفرد بقيت عند أصحاب الأشعري ، وربما كانوا أول من بسطها .

وليس من ريب في أن أصول مذهب متكلمي الإسلام في الجزء الذي لا يتجزأ ترجع إلى الفلاسفة الطبيعية عند اليونان^(٢) . غير أن تلقّيهم لهذا المذهب ومواصلة بنائهم له تأثراً بما تطلّفته مباحثُ الكلام من جدال وانتصار للمذاهب ، كما يمكن أن نلاحظ مثل هذا عند مفكرين متفرّقين من اليهود وعند الحريصين على الإيمان من الكاثوليك .

ولسنا نصدق أن المسلمين أخذوا بمذهب الجزء الذي لا يتجزأ لجرد أن أرسطو كان خصماً له . ومن الحق أن نسجل هنا للمسلمين كفاحهم المستقيم في

(١) انظر : S. Pines : Beitrage zur islamischen Atomentehe, Berlin, 1936 . فهو آخر ما ظهر في مذهب الجوهر الفرد عند الإسلاميين . — وقد ظهّرت لنا ترجمة عربية لهذا الكتاب ، وليراجع القارئ المقيمة التي كتبناها له .

علي أنه يظهر لي أن الأستاذ دي بور رجح إلى كتاب دلالة الحائرين لابن ميمون الفيلسوف الإسرائيلي ؛ ولا شك أن بيان ابن ميمون لمذاهب المتكلمين في « الجزء » بيان حسن ، وإن كان صاحبه خصماً . وقد لحص الأستاذ ماكدونالد بيان ابن ميمون في مجلة

Continuous re-creation and atomic time : Isis, 1927, P. 342 ff.

وتجد بياناً لمذهب المتكلمين الفلاسفة الديني ، كما حكى ابن ميمون ، في هذا الكتاب : Moritz Guttman : Das religionsphilosophische System der Mutakallimun nach dem Berichte des Malmonides, Breslau, 1885.

(٢) ، حاول س . بينيس S. Pines أن يلتبس في مذاهب الهنود في الجزء الذي لا يتجزأ بما يمكن أن يكون أصلاً لمذهب المتكلمين في هذه المسألة . ارجع إلى كتابه المتقدم الذكر .

سبيل الدفاع عن حى الدين ، وهو كفاح لم تكن لهم الخيرة فيما تقلدوا من سلاحه ، وإنما حملهم عليه الغاية التى أرادوا بلوغها .

لم يكن للمسلمين بدٌّ من تفسير ظواهر الطبيعة ، لا من حيث كونها فعلاً للطبيعة ذاتها ، بل من حيث كونها صادرة عن فعل الله الخالق^(١) ، وهم لم يعتبروا العالم نظاماً إلهياً أزلياً ، بل اعتبروه مخلوقاً حادثاً زائلاً ؛ والله هو الخالق المختار القادر على كل شيء ، وينبغي أن يُعتبر ويُسمى « إلهاً » ، لا « علة طبيعية » ، [أعنى معطلة من الصفات الدالة على أنه ذات ، كالعلم والقدرة والإرادة والحياة الخ] ، ولا « محرّكاً غير متحرّك » [كما قال أرسطو] ؛ ومن أجل ذلك كانت نظرية الخلق [أو حدوث العالم بعد أن لم يكن] ، منذ الصدر الأول ، أكبر عقائد علم الكلام الإسلامى ، لتكون شاهداً على رفض المسلمين المذهب الفلسفى الوثنى القائل بقدوم العالم وبأفعال للطبيعة [من ذاتها] .

يقول أصحاب مذهب الجزء الذى لا يتجزأ إن ما ندركه من العالم المحسوس هو أعراض ، تظهر وتختفى كل لحظة ؛ ومحل هذه الأعراض المتغيرة هو الجواهر [الجسمية] ، وهذه الجواهر لا يمكن أن نعتبرها غير متغيرة ، لأنها محلّ للمتغيرات فى داخلها أو فى خارجها ؛ وإذا كانت متغيرة فلا يمكن اعتبارها قديمة [باقية] ، لأن القديم لا يتغير ؛ وإذا كان كل شيء فى العالم متغيراً ، فهو حادث ومخلوق لله .

ذلك مبدأ استدلالهم : هم يستدلون بتغير الموجودات كلها على وجود خالق

(١) ارجع الى كتاب الفصل لابن حزم (ج ٥ س ٨٠ والصفحات التالية) لرى مقدار اعتماد أصحاب الجزء ، فى إثباتهم لوجوده ، على القول بأن الله قادر على كل شيء وعالم بكل شيء .

قديم لا يتغير ، ولكن التأخرين استدلوا على وجود الله الواجب الوجود من إمكان المسكنات [الحوادث] ، ويرجع هذا المنزع إلى تأثير فلاسفة الإسلام .
وانرجع إلى مسألة العالم ، هو يتكوّن من أعراض ومن محل هذه الأعراض ، أعنى الجواهر ، والجوهر والعرض أو الكيفية هما المقولتان اللتان نستطيع بهما أن نتصور الأشياء المتحقّقة في الخارج ، أما المقولات الأخرى فهي إما أن تندرج تحت مقولة الكيف ، أو يمكن أن نردّها إلى نسب واعتبارات ذهنية ، لا يقابلها شيء في الخارج . والميولي ، من حيث هي « قوّة » و « إمكان » ، لا وجود لها في الذهن . وليس الزمان سوى اقتران أشياء مختلفة في الوجود ، أو هو اقتران صورها في الذهن . أما المسكن والعظم ، [أعنى الامتداد في الأبعاد] فتعجز إضاقتهم للأجسام ، لا للجواهر الأفراد التي تتألف منها الأجسام .

وبالجملة فإن ما نحكم به على الأجسام هو الأعراض ؛ وعدد هذه الأعراض عظيم جداً في كل جوهر ، بل يذهب البعض إلى أنه غير متناه ، لأن كل جوهر لا يخلو من الاتصاف بإحدى الصفتين المتضادتين ، بما في ذلك صفات السلب . وليس الغرض السلبى أقلّ حظاً في الوجود من الغرض الإيجابى ، والله يخلق المدم والقضاء ، وإن غنى وجود جواهر يقوم بها هذان العرضان .

ولما كان العرض لا يمكن أن يوجد إلا قائماً بجوهر ما ، ولا يقوم العرض بعرض غيره ، كان لا يوجد في الخارج شيء كلى يعمّ أكثر من جوهر ؛ والكليات لا توجد في الجزئيات المتشخّصة بأى وجه من الوجوه ، بل هي معانٍ ذهنية .

وإذن فلا اتصال بين الجواهر ، بل بعضها منفصل عن بعض ، كاتصال الجواهر الفردة المتشابهة . والحق أن هذه أدنى إلى الأجزاء المتشابهة

(Homöomeren) التي قال بها أنكساغوراس منها إلى ذرات القائلين بالجزء الذي لا يتجزأ .

وهذه الجواهر الفردة هي ، في ذاتها ، بلا مكان ، ولكن لها حيزاً ، وهي إنما تملأ المكان بالنسبة والوضع ؛ فهي وحدات لا امتداد لها ، ونستطيع أن نتصورها نقاطاً ؛ ومن هذه الوحدات يتكون عالم الأجسام الذي يشغل مكاناً . ولا بدء من وجود خلاء بين هذه الجواهر الفردة ، وإلا استحالَت الحركة بكل أنواعها ، لأن الجواهر الفردة لا يقدّخل بعضها في بعض .

وكل تغيير فسببه الاتصال والانفصال والحركة والسكون في الجواهر . ولا توجد صلة فعل وانفعال بين جوهر فرد وجوهر فرد ؛ فالجواهر موجودة ، لها آثار الوجود ، ولكن لا اتصال بينها ؛ والعالم كتلة منفصلة الأجزاء ، لا فعل لجزء . في الجزء الآخر .

على أن القدماء قد مهّدوا لفهم نظريتهم على هذا النحو ، وذلك بأشياء منها قولهم إن العدد كم منفصل ؛ ألم يُعرّفوا الزمان بأنه عدد الحركة ؟ فلماذا لا تطبّق نظرية العدد على المكان والزمان والحركة ؟ قام المتكلمون بهذا ؛ وقد يجوز أن يكون لمذهب الشكّاء القديم أثر في ذلك . وقد قسموا الزمان والمكان والحركة ، كما قسموا عالم الأجسام ، إلى أجزاء لا امتداد لها ، وإلى آفات لا مدّة لها [ولا بقاء] فيصير الزمان مجموع آفات كثيرة منفصلة ، يعقب بعضها بعضاً ، وبين كل اثنين منها فراغ ؛ وكذلك الأمر في الحركة فبين كل حركتين سكون ، ولا تختلف الحركة السريعة عن الحركة البطيئة في السرعة ، وإنما تكون فترات السكون في الحركة البطيئة أكثر منها في الحركة السريعة .

والكي يخرج المتكلمون من مآزق القول بالخلاء في الزمان والمكان والحركة

لجأوا إلى نظرية الطفرة ؛ وإذ قد اعتبروا الحركة طفرة من نقطة إلى أخرى فإنهم اعتبروا الزمان طفرة من آن إلى آن^(١) . والحق أنهم لم يكونوا بحاجة إلى هذه النظرية الخيالية ، نظرية الطفرة ، وهي لم تكن إلا ردًا على اعتراضات ساذجة .

وقد أخذ المتكلمون بمنطق مستقيم يُجزّئون العالم المادى المتحرك في الزمان والمكان إلى جواهر فردة تحمل أعراضها . وذهب بعضهم إلى أن الأعراض لا تبقى زمانين ، أما الجواهر فإنها باقية ؛ ولكن البعض الآخر لم يفرقوا بين الجواهر والأعراض من هذا الوجه ، وقالوا إن الجواهر ، التي هي في حقيقتها عبارة عن نقط في المكان ، لا تبقى زمانين ، مثلها في هذا مثل الأعراض ؛ والله يخلق العالم خلقاً متجدداً^(٢) ، وليس هناك تلازم ضروري بين وجود السالم في اللحظة الحاضرة ووجوده في اللحظة التي سبقتها مباشرة أو التي تليها مباشرة . وإذن فتوجد سلسلة من العوالم تتوالى ، حتى يخيّل لنا تواليها عالماً واحداً^(٣) ، وإذا كان يبدو لنا ما يشبه أن يكون تلازماً أو علاقة علة بعلول بين الحوادث ، فذلك

(١) يقول كثير من مؤرخي المقالات إن أول من أحدث القول بالطفرة إبراهيم النخاس ؛ ذلك أنه كان يقول إن الجسم لا نهاية له في التجزؤ ، وإنه لا جزء إلا وله جزء ؛ فلما ألزمه استحالة قطع مسافة متناهية قال : يقطع بعضها بالحركة العادية وبعضها بالطفرة ، وهو أن يصير المتحرك من المكان الأول إلى المكان الثالث من غير أن يمر بالثاني . راجع مقالات الإسلاميين ص ٣٢١ ، والفرق بين الفرق للبغدادي ص ١١٣ ، ١٢٤ ، والملل والنحل للشهرستاني ص ٣٨ — ٣٩ ، وذكر المعتزلة لابن المرتضى ص ٢٩ طبعة حيدر آباد .

(٢) يُنسب للنظام أنه قال إن الجسم يخلق في كل وقت ، وأنه قال إن العالم يخلق دائماً دون أن يفنى ويباد ؛ انظر كتابنا عن النظام ص ١٦٠ وما بعدها .

(٣) انظر المحصل للرازي ص ١١ طبعة مصر ١٣٢٣ هـ .

أن الله بإرادته التي لا ندرك مداها ، قد أجرى العادة هذا المجرى الذي نراه ^(١) ، وهو إذا لم يقطع هذا المجرى بأمر خارق اليوم أو غدا فإنه قادر على ذلك في كل لحظة . والدليل على أن مذهب المتكلمين القائلين بالجزء الذي لا يتجزأ قد قُضى فيه على القول بالعلية هو المثل المأثور الذي يضربونه ، وهو مثل الإنسان الذي يكتب ، فهم يقولون إن الله لا يزال يخلق فيه في كل لحظة الإرادة ، فالقدرة على الكتابة ، فحركة اليد ، فحركة القلم ؛ وكل واحد من هذه منقطع الصلة بالآخر انقطاعاً تاماً .

وإذا اعترض معترض قائلاً : إن إنكار العلية وإنكار خضوع حوادث الكون لنواميس ثابتة يُحيل المعرفة جهلة ، أجاب المتكلم الحريص على الإيمان قائلاً : إن الله يعلم الأشياء كلها قبل وقوعها ، وهو يخلقها ويخلق ما يبدو لنا أنه يصدر عنها ، بلى يخلق العلم بها في نفس الإنسان ؛ [وحسبنا ما يخلقه الله فينا من علم] ، ولسنا بحاجة لأن نكون أعلم منه ، فهو خير العالمين ^(٢) .

ولم يتجاوز علم الكلام الإسلامي البحث في العلاقة بين الله والعالم ، أو بين الله والإنسان . وفي رأى المتكلمين أنه لا موجود بعد الله إلا الجواهر الجسمية وما يقوم بها من أعراض ؛ أما القول بوجود النفوس الإنسانية على أنها جواهر

(١) يرى الأشعري أن الممكنات كلها تستند إلى الله ابتداءً ، وأنه لا علاقة بين الحوادث إلا بإجراء العادة ، يعني أن الله أجرى العادة بخلق بعضها عقيب بعض ، كالإحراق عقيب مماسة النار ؛ فالمماسة لا توجد إلا إحراق ، بل هو واقع بخلق الله له ، ويستطيع سبحانه أن يوجد مماسة بلا إحراق أو العكس ؛ وإذا كان الفعل دائماً الوقوع أو أكثرها قيل إنه فعل الله بإجراء العادة ، وإذا لم يتكرر أو تكرر قليلاً فهو الخارق للعادة — شرح السيد على المواقف ص ٥٤ طبع استانبول .

(٢) يرى الأشعري أن العلم يحصل بعد النظر بالعادة ، أى أن النظر لا يوجب علماً ، بل العلم مخلوق لله بعد النظر ، نفس المصدر ص ٥٤ — . وانظر المسألة السابعة عشرة من تهافت الفلاسفة ص ٢٧٧ والصفحات التالية .

غير جسمانية ، وبوجود العقول للفارقة جملةً ، على ما قال به الفلاسفة وقال به بعض المعتزلة على نحو أقل تدقيقاً ، فلم يكن من شأنه أن يتفق مع المتكلمين الإسلاميين بوحداية الله المنزه عن صفات المخلوقات وعن أن يكون له شريك : وهم قالوا إن النفس من عالم الأجسام ، وإن الحياة والإحساس وحركات النفس كلها أعراض ، كاللون والطعم والرائحة والحركة والسكون . وعند البعض أن في الجسم نفساً هي جزء واحد لا يتجزأ ، وذهب آخرون إلى وجود أجزاء كثيرة روحانية لا تتجزأ ، تميز بجواهر الجسم . والتفكير على كلا الحالين يتعلق بجزء واحد لا يتجزأ^(١) .

١٣ - التصوف :

على أن أهل الازع من المسلمين لم يكونوا جميعاً ليجدوا في علم الكلام ما تطمئن به نفوسهم ، وأحب أهل التقى أن يتقربوا إلى ربهم من طريق آخر . هذه النزعة التي كانت موجودة منذ عهد الإسلام الأول ، قويت بتأثير عوامل ترجع إلى النصرانية ، وإلى مؤثرات فارسية — هندية ، ونمت وعظم أمرها بتأثير تقدم المدنية [والنفور من الانقياس في الدنيا]^(٢) . فنشأت عن ذلك

(١) فيما يتعلق بتطور مذهب الأشاعرة بعد ذلك راجع كتاب التمهيد للبافلاني المتوفى عام ٤٠٣ هـ والإرشاد للجويني المتوفى عام ٤٧٨ هـ وكتاب الاقتصاد في الاعتقاد للقرظي المتوفى عام ٥٠٥ هـ .

(٢) راجع كتاب الأستاذ محمد مصطفى حلمي « الحياة الروحية في الإسلام » ومادة تصوف في دائرة المعارف الإسلامية لثري قد هذه الآراء .

مجموعة ظواهر دينية يطلق عليها عادة اسم التصوف^(١) .

وفي نشوء هذه الطائفة من الأولياء والزهاد المنصرفين عن الدنيا من المسلمين نجد تاريخ رهبان النصارى والصوامع والأديرة في الشام ومصر وتاريخ نساك الهند ، يُعيد نفسه .

وإذا تكلمنا عن التصوف الإسلامى فنحن نتناول بالبحث نظاماً عملياً ذا صبغة دينية أو روحية ؛ غير أن الأنظمة العملية تتخذ من الفكر صرأة تتجلى فيها دائماً ، وهى تجعل من ذلك أساسها النظرى .

ولم يكن بدءاً من أفعال لها أسرارها ، ومن أشخاص يقربون ما بين الإنسان وربه . ويحاول هؤلاء الأشخاص أن يطلعوا على أسرار تلك الأفعال ، ثم يظهروا خواص مريشيم عليها ، وأن يتخذوا لأنفسهم فى سلسلة مراتب الوجود مكاناً يصار فيه بين الله والناس . ولا بد أن تكون نظريات المذهب الأفلاطونى الجديد خاصة قد أثرت تأثيرها فى ذلك ؛ وقد استمد بعض هذه النظريات من كتابات منقولة منسوبة لديونوسيوس الأريوباجى ، ومن كتابات القديس هيروثيوس (ستيفن برسوديللى Hierotheos Stephen bar Sudaili) ويظهر أنه كانت لمذهب التنسك (اليوجا) الهندى تأثير عظيم ، فى بلاد الفرنس على الأقل .

(١) يسمون الصوفية لأنهم كانوا يلبسون ملابس خشنة من الصوف (المؤلف) ؛ ولابن خلدون فى مقدمته كلام فى نشأة التصوف ، قريب من كلام المؤلف ، أما سبب إطلاق اسم الصوفية ففیه خلاف يرجع إليه القارئ عند ابن خلدون وعند أبى بكر محمد بن إسحاق البخارى السكلاياذى المتوفى عام ٣٨٠ هـ فى كتابه : التعرف لمذهب أهل التصوف ، طبع مصر ١٩٣٣ م ؛ وقد ذكر البيرونى فى كتاب مقولات الهند ص (١٦) رأياً للبستى هو أن الصوفى صافى فصوصى فسمى الصوفى (غارن اللزوميات لأبى الملاء ج ٢ ص ١٠٥ ، طبعة القاهرة ١٩٢٣ م) ، وراجع أيضاً كتاب العلم فى التصوف لأبى نصر عبد الله بن على السراج الطوسى طبعة ليدن ١٩١٤ م ٢٠ فاجدها .

ولكن التصوف ظل بالجملة في داخل دائرة أهل السنة ؛ وقد كان هؤلاء من الحكمة بحيث تفاضوا عن شطحات الشعراء وأصحاب المواجد المتحمسين .

والمتكلمون وأهل التصوف متفقون تمام الاتفاق في القول بأنه لا فاعل في كل شيء إلا الله ؛ غير أن الغلاة من أهل التصوف زادوا على هذا بأن قالوا إنه لا موجود في كل شيء إلا الله . ومن هذا المنزع الأخير نشأ مذهب في وحدة الوجود (Pantheismus) خالف مذهب جمهور المسلمين ، وكان من شأنه أن جعل العالم خيالاً لا حقيقة ، كما وحد بين ذات الإنسان وذات الله^(١) . وبعد

(١) امل المؤلف يقصد بهذا « مثل ما روى عن الحسين بن منصور ، الحلاج من نحو قوله : « أنا الحق » ، أو « ما في الجبة إلا الله » . أو قوله :

أنا من أهوى ومن أهو أنا نحن روحان حللنا بدنا
فإذا أبصرتني أبصرته وإذا أبصرته أبصرتنا

أو قوله في ديوانه : JA 218, S. 80, 1931

عجبتُ منك ومنى يا مُنية المتنى
دانستني منك حتى ظننت أنك أنسى
وغيت في الوجد حتى أفنيتني بك هني

أو قول أبي يزيد البسطامي : « سبحاني ما أعظم شأني ؟ » .

أو نحو قول ابن الفارض :

وفي الصحو ، بعد الحو ، لم أكُ غيرَها وذاتي ، بذاتي ، إذا تحلّيت ، تجلّيت
ومى عبارات ينبو عنها السمع ، ولكن البعض يؤوّلونها بأنها كلام يقال في حال فناء
في الله ، فيحكي أنه قيل للجنيد إن أبا يزيد يقول : « سبحاني سبحاني ! أنا ربّي الأعلى »
فقال الجنيد : « إن الرجل مستهلك في شهود الجلال فينطق بما استهاك ؛ أذهله الحق عن
رؤيته إياه ، فلم يشهد إلا الحق كفّعتّه » .

على أنه ينبغي أن نميز بين شيئين : ما يسمى وحدة الوجود ، وما يسمى وحدة الشهود ؛
والأولى هي المذهب القائل بأنه لا موجود إلا الله ، بمعنى أنه لا وجود مستغن بذاته إلا وجود
الله ، أما العالم فليس وجوده من ذاته ولا بذاته ولا لذاته ولا قوام له بذاته وإنما هو عند
« شأن » من شؤن الله ؛ وبعضهم يعبر بأنه فعل من أفعاله ، ولذلك يقول جمهور الصوفية
الحقّون إنه ما ثمّ إلا الله وأسماءه وأفعاله ، وهذه عقيدتهم جميعاً ؛ أما وحدة الشهود فهي —

أن كان المتكلمون يقولون بوحدة الذات الإلهية ، قال الصوفية بوحدة شاملة لكل شيء ؛ وبعد أن كانت الأولون يقولون بفعل الله في كل شيء ، قال الآخرون بوجوده في كل شيء ، ولا يسلم الصوفية بوجود شيء بعد الذات الإلهية سوى ما يختلف على نفوسهم من أحوال الشوق والوجد إلى الله ؛ ومن ثم نشأ تحليل نفسي للشعور عند أهل التصوف . وعلى حين أنهم كانوا يرون أن تصوراتنا تردُّ على النفس من الخارج ، وأن إرادتنا هي إبراز ما في نفوسنا في صورة

عندهم حال يستولى على بعض الصوفية يفقد صاحبها التمييز بين نفسه وبين ذات الله أو بين الخلوقات وبين الله ، فيرى أن هذه الحوادث هي الله ، وأن الله يخاطبه بها ، فيقول مثل ما تقدم عن الحلاج ، وصاحب هذا المشهد يكون في عين الحال التي يكون فيها في الرؤية المنامية .

وفي حال الصحو يفرق الإنسان بين الخالق والمخلوق ، فهو يعتقد أن العالم غير الله ، على المعنى : من أنه « شأن » من شؤونه ، فلا يقول : أنا الله ، ولا : إن العالم هو الله ؛ ويسمى هذا عندهم مقام الفرق ، وهو مقام السكاملين في نظرهم ؛ وفي حال الفناء والمحو يفقد التمييز بين المخلوق والخالق ، ويرى أن كل شيء هو الله ، وهذا مقام الجمع ، فيقول صاحبه مثلاً :
سرّ الجمال رأيتُه في ذاتي فعشتُ نفسي عند محو صفاتي

ويقول :

فأنا المعنى والفناء وسامعٌ نفيات نفسي ، النأي والزمارُ

والصوفية أشعار في كل من المقامين : ففي مقام الفرق ، وهو مقام وحدة الوجود بحسب رأيهم ، يتكلم بلسان الفرق ؛ ولكن قد يتكلم بلسان الجمع ، فيكون كلامه رمزاً ، ويكون له فيه اصطلاح خاص يجب معرفته قبل تأويله ، أما في مقام الجمع فلا ينطق صاحبه إلا بلسان حال الجمع ، وهو حال وحدة الشهود ، وكأن صاحبه — في نظر الصوفية المحققين — قد طرأ عليه ما يجعله يرى ويتوهم ما لا حقيقة له ؛ ولم يخشون أن يموتوا على هذه الحال التي يكون فيها مشهدهم غير عقيدتهم .

وتم طائفة ممن ينتسبون إلى التصوف يزعمون أن الله له قدرة على الحلول في الأشياء والتشكل بها ، وهذا ليس من مذاهب الصوفية المحققين في شيء ، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً .

خارجية ، فإن حقيقة النفس عندهم هي حالات أو أنواع من الشعور باللذة والألم .
 وأهم ما في ذلك هو المحبة لله ، والذي يسمو بنا إلى الله هو هذه المحبة ، وليس
 هو الخوف أو الرجاء ؛ وليست السعادة معرفة ولا هي إرادة ، بل هي في
 الاتحاد بالمحبوب .

وقد ذهب هؤلاء المتصوفون في إنكارهم لقدر العالم وفي إنكارهم لشخصية
 الإنسان ، أبعد مما ذهب إليه المتكلمون ؛ وإذا كان العالم قد ذهب عند
 المتكلمين ضحية القول بالخلق من حيث هو فعل لله وحده ، فقد ذهب عند أهل
 التصوف ضحية القول بأنه لا موجود إلا الله ، والله يحب الإنسان ، ويقذف النور
 في قلبه ؛ والصوفي إذ يصبو إلى محبوبه ينبذ ما يمثله له الخيال والحس من أشياء
 متعددة تضلل السالك ؛ فكل ما في عالمي الحسوس والمعتول إنما يردُّ عنده إلى
 مركز واحد .

وإذا أردنا نزعة تخالف هذه النزعة الصوفية الإسلامية ، فلنذكر النزعة
 اليونانية الأصيلة ، فقد كان اليونان يحبون أن يكون لهم من الحواس فوق ما لهم ،
 ليعرفوا من جمال الكون فوق ما عرفوا ؛ أما هؤلاء الصوفية فيعيبون الحواس
 لكثرتها ، لأن هذه الكثرة تكدر عليهم سعادتهم .

على أن الطبيعة الإنسانية سُنَّتْها التي لا تتبدل ؛ وهؤلاء الصوفية
 الذين تفضوا أيديهم من الدنيا ومن الحسوسات ، كثيراً ما يخلقون عند
 بيان أحوالهم ، وحتى سنٍ عالية ، في سماء من التصورات الحسية إلى درجة ليس
 فوقها درجة .

ولا نعجب بعد هذا أن يجد كثيراً منهم لم يحفلوا بالنظر في علوم العقائد ،
وأن أخلاق الزهاد كثيراً ما انقلبت شر منقلب^(١) .

على أن تثبتم نشأة التصوف بالتفصيل هو من الأبحاث التي تتصل بتاريخ
الدين أكثر من اتصالها بتاريخ الفلسفة ؛ هذا إلى أن ما أخذه أهل التصوف من
عناصر فلسفية نجده عند فلاسفة الإسلام الذين سننكلم عنهم فيما بعد .

(١) ربما يقصد المؤلف ما يحكى من أن بعض الصوفية يزعمون أنهم يصلون إلى درجة
ترتفع فيها عنهم التكاليف ، وتحمل لهم المحرمات ، وليس هذا من مبادئ الصوفية المحققين
في شيء . بل هم من الإباحية الذين لم يستطيعوا سلوك طريق التصوف — راجع كتاب الرد
على الإباحية وقد نقلناه من الفارسية إلى العربية ، وهو تحت النشر .

٤ - الأدب والتاريخ

١ - الأدب :

تكون شعرُ العرب وطريقتهم في كتابة التاريخ ، مستقائين عن القواعد الثابتة المتداولة بين العلماء ؛ ولكن بمرور الأيام لم يسلم الشعر ، كما لم يسلم التاريخ ، من تأثير العوامل الأجنبية ، ولنسكتف هنا بملاحظات قليلة تؤيد هذا الرأي :

لم يكن ظهور الإسلام بين العرب سبباً في قطع الصلة بينهم وبين ما ورثوا من شعر ؛ خلافاً لما فعلته النصرانية في الشعوب الجرمانية . وكان الأدب غير الديني حتى في أيام الأمويين يضم حِكماً كثيرة ، بعضها مأخوذ من الشعر العربي القديم ، وكانت تراحم تعاليم القرآن . وكان خلفاء بني العباس كالمنصور والرشيد والمأمون أوفر حظاً في الثقافة الأدبية من شارلمان ، ولم يكن تأديبهم لأبنائهم مقصوراً على دراسة القرآن ، بل كانوا يجمعون إلى ذلك معرفة سِير الشعراء الأقدمين ، ومعرفة تاريخ الأمة العربية .

وكان الخلفاء يُقرَّبون إليهم أهل الشعر والأدب ويُغدِقون عليهم من العطايا ما يليق بمقامهم ملكهم ، وهنا ، في قصور الخلفاء ، تأثر الأدب بالثقافة العلمية وبالنظر الفلسفي ، وإن كان هذا التأثير سطحيًا في أغلب الأحوال . ويتجلى هذا بنوع خاص فيما رُوِيَ عن الشعراء من أقوال تدل على روح الشك ، ومن سخرية بأقدس الأشياء ، كما يتجلى في تمجيدهم للشهوات الحسية . ولكننا نجد ، إلى جانب هذا ، حِكماً ونظرات جدية وآراء صوفية ، تدخل جميعاً في الشعر العربي ، الذي كان في أول الأمر واقعياً مطبوعاً بطابع الرزانة والأتزان ؛

وحل محل ما كان في الشعر من جمال طبيعي وغصارة حسية في تصوير الأشياء ،
فنون البديع الملمة ، من تلاعب بالمعاني والأخيلة والإحساسات ، بل بالألفاظ
الجوفاء والأوزان والتوافي .

٣ — أبو العتاهية ، المتنبى ، أبو العروء ، الحريري :

فأما أبو العتاهية^(١) (٧٤٨ — ٨٢٨ م) فهو شاعر غير محبوب الروح في
شعره ؛ وهو في هذا الشعر لا يكاد يفتر عن الحديث في الحب التمس ، وفي الحنين
إلى الموت ؛ وتناخص فلسفته في أن يُسيّر الإنسان عقله بحذر وارتياح ، وأن
يجعل الزهد خيراً واقياً له من الآثام^(٢) .

على أن الذين عندهم شيء من الفهم للحياة ولهم قدرة على أن يتذوقوا شعر
الطبيعة لا يسرهم الكثير مما لأبي العتاهية من شعر يدعو فيه إلى الإعراض عن
الدنيا ، كما أنهم لا ترضيهم أشعار المتنبى^(٣) (٩٠٥ — ٩٦٥ م) التي هي من
حيث صورتها أشبه بالحكم والأمثال للأثورة ، ولكنها من حيث موضوعها
شديدة الثقل على النفس ؛ هذا مع أن المتنبى يُعتبر أكبر شعراء العربية
غير مدافع .

(١) هو أبو إسحاق إسماعيل بن القاسم بن سويد بن كيسان العنزي المعروف بأبي
العتاهية ؛ ولد عام ١٣٠ هـ وتوفي عام ٢١١ أو ٢١٣ هـ . ابن خليكان ج ١ ص ٨٩ —
٩٠ . وأبو العتاهية من مقدى المولدين فيمنطقة بشار وأبي نواس . ولعله كما قال Oestrup في
دائرة المعارف الإسلامية أول شاعر فيلسوف في أدب العرب . ويلاحظ الإنسان في شعره
شيئاً من فلسفة الحياة و شيئاً من أثر مصطلحات علم الكلام .

(٢) في ديوانه كثير من هذا المعنى .

(٣) هو أبو الطيب أحمد بن الحسين بن الحسن بن عبد الصمد الجعفي الكندي المعروف
بـالمتنبى ؛ ولد في السكوفة عام ٣٠٣ هـ وتوفي عام ٣٥٤ هـ .

وكذلك، غلا البعض في رفع شأن أبي العلاء المَعَرِّي^(١) (٩٧٣-١٠٥٨ م) فعدّوه شاعراً فيلسوفاً ، وجماعته في مكانة لا يستحقها . نعم ، لأبي العلاء في بعض الأحيان آراء معقولة ، وفي بعض أشعاره روح خليقة بكل احترام ؛ ولكنها ليست فلسفة ، وليس القلب الذي صيغت فيه ، بما فيه من تكلف ، وبأنه في كثير من الأحيان لا يبعد عن التعبيرات العادية الجارية غير الممتازة ، والذي يسمو إلى منزلة الشعر .

ولو أن أبا العلاء عاش في ظروف خير من التي عاش فيها (كان ضريباً ولم يكن غنياً) لكان من المحتمل أن ينتج ، كلغوى أو مؤرخ ، شيئاً في ميدان النقد الأولي العادي للواقع .

وهو ، بدلاً من أن يدعو إلى محبة الحياة ، دعا إلى الزهد في ملذاتها ؛ وكان مُبَيَّرَماً بالأحوال السياسية بوجه عام ، وبآراء العامة في الدين^(٢) ، وبمزاعم الخاصة في العلم ، مبيّناً للعيوب ؛ غير أنه لم يستطع أن يأتي في ذلك بمجديد .

(١) هو أبو العلاء أحمد بن عبد الله بن سليمان بن محمد بن سليمان المعري ، ولد بمصر النعمان في عام ٣٦٣ هـ ، وهو شاعر فيلسوف زاهد متشائم أوصى أن يكتب على قبره :

هذا جناح أبي علي وما جنيت على أحد

وقد عني الأستاذ A. von Kremer بنشر كثير من أشعاره الفلسفية في كتابه :
Ueber die Philosophischen Gedichte des Abul' Ala al Ma'arry, Wien, 1880.
والحقيقة أن أبا العلاء لم بالكثير من آراء اليونان والهند والفرس والعرب فيما يتعلق بالطبيعة والحياة الإنسانية والطبيعة الإنسانية . ولكنه كان يتناول ذلك كله كما يتناوله الشاعر لا الفيلسوف الذي يضع مذهباً فلسفياً . هو حكيم أو شاعر متفلسف وليس فيلسوفاً بالمعنى الخاص .
(٢) يقول أبو العلاء :

أرى عالماً يرجون عفو مليكهم بتقيل ركن واتخاذ ضليب
ويقول : تزروا بالتصوف عن خدام فهل زرت الرجال أو اعتميت
وقاموا في تواجدهم ، فداروا . كلهم شمال من كُئِيت

ويكاد أبو العلاء يكون خلوًا من الموهبة التي تجعل صاحبها قادراً على ربط الأشياء بعضها ببعض . لقد كانت له مقدرة على التحليل ، أما التركيب فليست له عليه مقدرة .

وتعاليم أبي العلاء عقيمة ، وعلمه كشجرة أصلها في الهواء ، كما قال هو في بعض رسائله ، وإن لم يقصد أن يقول ذلك عن نفسه .

عاش أبو العلاء من غير أن يقرب النساء قط^(١) ؛ وكان نباتياً ، مما يليق بفلاسفة التشاؤم ، وهو يقول في قصائده :

سألت رجلاً عن معذرة ورهطه ، وعن سبب ما كان يشي ويسبأ
فقالوا : هي الأيام ، لم يُنخل صرقها ، مليكا يُفدَى أو تقياً يُذبأ
أرى فلكا ما زال بالخلق دائراً له خيرٌ ، عَنَّا يُصَانُ ويُخبأ

إنما هذه المذاهب أسبا بٌ لجذب الدنيا إلى الرؤساء
أفيقوا أفيقوا يا غواة ! فإنما دياتكم مكرٌ من القدماء
أرادوا بها جمعَ الحطام ، فأدركوا وبادوا ، وماتت سنة اللؤماء

إن الشرائع ألفت بيننا إحنا وأودعيتنا أقانين العداوات

فلتفعل النفس الجميل لأنه خيرٌ وأحسنُ لا لأجل ثوابها

(١) قال أبو العلاء :

لو أن بَنِيَّ أَفْضَلَ أَهْلِ عَصْرِي لِمَا آثَرْتُ أَنْ أَحْظِيَ بِنَسْلِي
وقال : وَأَرْحَتُ أَوْلَادِي فَهَمٌ فِي نِعْمَةِ اللَّهِ مَدَمُ الَّتِي فَضَلْتُ نَعِيمَ الْعَاجِلِ
وليرجع القارىء إلى أشعار أبي العلاء الفلسفية التي جمعها فون كرايمر في كتابه المتقدم
الذكر ، وليرجع خصوصاً إلى لزومياته ، فتكاد تكون فيها كل حكمته وأفكاره .

وكان إلى جانب هؤلاء الشعراء أدباء ظرفاء لهم فلسفة عملية ، فاستطاعوا أن يفهموا الحياة ويحملوا لأنفسهم شأنًا واسمًا فيها ؛ وكانهم عملوا بمقتضى رأى الحكيم النافع الذى أفصح عنه مدير المسرح فى رواية فاوست للشاعر الألمانى جوته (Goethe) : إذا كان الأديب متنوع المادة أتى بما يَسُرُّ الكثيرين «^(١).

والحريرى (١٠٥٤ — ١١٢٢ م)^(٢) أحسن من يمثل هذا الطراز من الأدباء ؛ فرى بطله أبا زيد السروجى الشحاذ المتجول يعلمنا أسى حكمته فى هذه الأبيات :

عِشْ بِالْخِداعِ ! فَأَنْتَ فى دَهْرٍ ، بَتَّوْهَ كَأَسَدٍ يَيْشُ
وَأِدِرْ قَنَاةَ الْمَكْرِ حَتَّى تَسْتَدِيرَ رَحَى الْمَعِيشَةِ
وَصِدِّ النَّسْوَةَ ! فَإِنْ تَعَذَّرَ صَيْدُهَا ، فَاقْنَعْ بِرَيْشِ
وَأَجْنِ الثَّمَارَ ! فَإِنْ تَفُتِّكَ فَرَضُ نَفْسِكَ بِالْخَشِيشَةِ
وَأَرْخِ فَوَادِكَ ، إِنَّ نَبَا دَهْرٍ ، مِنْ الْفِكْرِ الْمُطِيشَةِ
فَتَغَايُرُ الْأَحْدَاثِ يُؤْذِنُ بِأَسْتِعَالَةِ كُلِّ عَيْشَةٍ^(٣)

٣ — التراث التاريخى :

ويمتاز مؤرخو العرب الأقدمون — كما يمتاز شعراؤهم — بالقدرة على إدراك الجزئيات إدراكا دقيقا ؛ ولكنهم لم يقدروا على ربط الحوادث برباط جامع لها .

(١) Wer vieles bringt, wird manchem etwas bringen.

(٢) هو أبو عبد القاسم بن على بن محمد بن عثمان الحريرى البصرى ، صاحب المقامات المشهورة ، ولد عام ٤٤٦ هـ وتوفى عام ٥١٥ هـ أو ٥١٦ هـ بالبصرة .

(٣) ختام المقامة الثامنة والأربعين ؛ ويشير المؤلف إلى ترجمة ريكرت للمقامات

ولما اتسعت إمبراطوريتهم اتساعاً عظيماً اتسع أفق نظرهم ، واجتمعت لديهم أول الأمر مادة غزيرة . وازدادت معارفهم في التاريخ والجغرافية بما كانوا يقومون به من أسفار لجمع الأحاديث ، أو لإدارة الدولة ، أو لجرد حب الاستطلاع ، فوق ما ازدادت بسفرهم للحج وحده . وقد كَوَّن العرب مناهج خاصة بهم في تمحيص الروايات المأثورة باعتبارها مصدراً للمعارف ؛ وأظهروا مهارة في تقسيم موضوعات بحثهم الواسعة إلى أقسام كثيرة ، وتقسيم هذه إلى أقسام أخرى وبلم جراً ، على نحو ما أظهروا في النحو ، وكان حظ هذا التقسيم من كثرة التفريعات والالتواءات دون حظه من الوضوح . ومن هذا نشأ لهم مذهب في منطق التاريخ ، بدا في عين الشرقي أجمل من منطق أرسطو بما فيه من صلابة في البناء . ولم يمتحس العرب أخبارهم الموروثة من الناحية العملية بقدر ما قالوا نظرياً ؛ ومع هذا فقد كان الكثيرون يعولون عليها تعويلهم على المشاهدة ، وكانوا يرجحونها على حكم العقل ، لأنه قد يسهل أن يسلم بنتائج غير صحيحة . وكان بين المؤرخين دائماً نزاع يذكرون الروايات المتعارضة من غير تشييع . وكان آخرون — مع ما أظهروا من مراعاة لمطالب الحاضر وروحه — لا يترددون في الحكم على الماضي أحكاماً متفاوت حظها من الدعم . فكثيراً ما يسهل على الإنسان أن يتعلم الحكمة من تاريخ الحوادث الماضية أكثر مما يسهل عليه ذلك من حياته التي يحياها .

وظهرت مواضيع للبحث جديدة ، ونشأت مناهج جديدة لتناولها ؛ ودخل في الجغرافية بعض الفلاسفة الطبيعية ، كالجغرافية المناخية مثلاً ؛ وصار موضوع التاريخ شاملاً للحياة العقلية والمقائد والأدب والعلم . وكان إلمام العرب بأحوال بلاد غيرهم وأمم غير الأمة العربية مما دعاهم إلى مقارنة بعضها ببعض من شتى

الوجوه ؛ قد دخل في التاريخ عنصر دولي ، أعنى مُبرِزاً لقيمة الإنسان وحضارته .
ونمرات عقله^(١) .

٤ — المسعودي والمقرسي :

والمسعودي المتوفى حوالي ٩٥٦^(٢) يمثل هذه النزعة الإنسانية ؛ وهو يُعنى بكل ما هو إنساني ، ويفهمه حق الفهم ؛ يأخذ العلم عن باقي من الناس ، أنى وجدهم ، ولذلك فإن قراءة الكتب التي كان يملأ بها وحدته ، كانت ذات ثمرة .

لم يكن المسعودي بالذي تروقه وتستهو به الحياة العملية أو الاعتقادية بما فيها من ضيق ، ولا راقه شيء من آراء الفلاسفة الخيالية ؛ وهو قد عرف الناحية التي استطاع الإجابة فيها ؛ فتنى بالتاريخ ، وكان يجد في دراسته سلوى وشفاء لنفسه حتى آخر أيامه حينما كان في مصر غريباً عن وطنه .

والتاريخ — عند المسعودي — هو العلم الجامع ؛ هو فلسفته التي تبين حقيقة ما كان وما هو كائن . وهو يجعل موضوعه شاملاً لحكمة الدنيا ولتاريخها ؛ ويقول إنه لولا التاريخ لبادت آثار العلوم منذ زمان بعيد ، لأن العلماء عرضة للزوال ؛ ولكن التاريخ هو الذي يدون ما تجود به عقولهم ، فيحفظ صلة الماضي بالحاضر ؛

(١) انظر ما قاله ابن خلدون في أوائل مقدمته عن التاريخ ، وارجع إلى الفصل الخامس .
باب خلدون في آخر هذا الكتاب .

(٢) هو أبو الحسن علي بن الحسين المسعودي المؤرخ الشهير المتوفى عام ٣٤٦ هـ ،
فوات الوفيات لابن شاكر (المتوفى عام ٧٦٤ هـ) ج ٢ ص ٢ طبعة بولاق ١٢٩٩ هـ . وانظر
ما كتب عنه في دائرة المعارف الإسلامية . ومن أهم كتبه المعروفة كتاب مروج الذهب
وكتاب التنبيه والإشراف ، وفي كتبه كثير من الموضوعات العلمية الطبيعية خصوصاً
الكتاب الثاني .

وهو ينبئنا بأراء الناس ، ويقصّ علينا ما وقع من حوادث دون تشييع . على أن المسعودي (في كتبه) يترك للقارى اللبيب ربطاً للحوادث بعضها ببعض ، كما يترك له البحث عن آراء المؤلف نفسها .

وجاء بعد المسعودي عالم من علماء الجغرافية ، هو المقدسي أو المقدسي ، الذي نبع حوالى عام ٩٨٥م^(١) ؛ وهو عالم جدير بالذكور وبمظيم التقدير ، جال في بلاد كثيرة ، واضطلع بمختلف الأعمال ليتعرف حياة العصر الذي عاش فيه ؛ فهو رجل يمثل طراز أبي زيد السروجي (انظر ب ٢ ف ٤ ق ٢) أصدق تمثيل ، ولكن له غاية وضعها نصب عينيه .

يبتدى المقدسي في عمله العلمى بالنقد والتمحيص ، فيأخذ بالعالم الذى يُكتسب من البحث والاستقصاء عن الشيء ، لا عما يؤخذ من الإيمان بالموروث أو يُحصل بمجرد الاستدلال المنطقي ؛ وهو يعتبر أن ما جاء في القرآن من حقائق الجغرافية ، إنما هو كذلك ليتفق مع ضيق معارف العرب ودائرة نظرهم ؛ فقد أراد الله أن يخاطبهم على قدر معارفهم .

يصف المقدسي أحوال البلاد والأمم التى رآها بعيني رأسه وصفاً بريثاً من التشييع والتعامل ؛ وكان يتوخى المعارف التى يصل إليها بمشاهدته الخاصة ، ويضعها فى المكان الأول ؛ ويضع فى المرتبة التى تليها ما يأخذه عن العلماء الثقات ؛ ويضع بعد هذا ما يجده فى الكتب .

(١) هو شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أبي بكر النشاء الشامي المقدسي المعروف بالبشارى الذى عاش على وجه التقريب بين عامي ٣٣٦ ، ٣٨٠ هـ — انظر ما كتب عنه فى دائرة المعارف الإسلامية والفصل الخامس بالجغرافية فى الجزء الثانى من كتاب الحضارة الإسلامية فى القرن الرابع الهجرى للعالم السويسرى آدم مئز والذى ترجمناه إلى اللغة العربية منذ زمان طويل .

و نحن نقبس العبارات الآتية مما يصفه المقدسي به نفسه ، إذ يقول في مقدمة كتابه : « وما تم لي جمعه إلا بعد جَوْلَانِي في البلاد ، ودخولي أقاليم الإسلام ، ولقائي العلماء ، وخدمتي الملوك ، ومجالستي القضاة ، ودرسي على الفقهاء ، واختلافي إلى الأدباء والقراء وكتب الحديث ، ومخالطة الزهاد والمتصوفين ، وحضور مجالس القصص والمذكّرين ، مع لزوم التجارة في كل بلد ، والمعايشة مع كل أحد ، والتفطن في هذه الأسباب بفهم قوي حتى عرفتُها . . . ودوراني على التخوم حتى حررتُها . . . وتفتيشي عن المذاهب حتى علمتها ، وتفتُّني في الألسن والألوان حتى رتبتهَا . . . مع ذوق الهواء ، ووزن الماء ، وشدة العناء ، وبذل المال ، وطلب الحلال ، وترك المعصية ، ولزوم النصيح للمسلمين بالحسبة ، والصبر على الذل والغربة ، والمراقبة لله والخشية ؛ بعدما رغبْتُ نفسي في أجر ، وطعمتها في حسن الذكر ، وخوفتها من الإثم ، وتجنَّبتُ الكذب والطغيان ، وتحرَّزْتُ بالحجج من الطعان ؛ ولم أودعه الجأز والمحال ، ولا سمعتُ إلا قول الثقات من الرجال » (١) .

وهو يقول عن نفسه في موضع آخر من كتابه :

فقد تفقَّهتُ وتأدَّبتُ ، وترقَّدتُ وتعبَّدتُ . . . وخطبتُ على المنابر ، وأذنتُ على المنائر ، وأتممتُ في المساجد ؛ وأكلتُ مع الصوفية الهرائس ، ومع إلخانقائيين الثرائد ، ومع النواني العصائد . . . وسجَّتُ في البراري ، وتهمتُ في الصحاري ؛ وصدَّقْتُ في الورع زماناً ، وأكلتُ الحرام هيئاً ؛ ومَلَكتُ العبيد ، وسَخَّمتُ على رأسي بالزنبيل ، وأشرفتُ مراراً على الغرق ، وقُطِعَ على قوافلنا الطرق . . .

(١) أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم للمقدسي نفسه ، طبعة ليدن ١٩٠٦ م ٢ — ٣

هارن ص ٨ ، ٤٣ ، ٤٧ . ويشير المؤلف هنا إلى v. Kremer : Kulturgesch. des Orients, II, S. 429 ff. ويمكن الرجوع إلى كتاب المقدسي لمعرفة كل ما يقوله المؤلف عنه .

وسُجِنَتْ في الحبوس ، وأُخِذَتْ على أنى جاسوس ، ومشيت في السائم والثلوج ،
وزَلَّت عرصة الملوك بين الأجلة ، وسكنت بين الجهال في محلة الخاكة ؛ وكم نلت
العزَّ والرفعة ، ودُبِّرَ في قتلى غير مرة ؛ وكُسيت خلع الملوك ، وأُمرُوا لي
بالصَّلات ، وعريت وافتقرت مرات ^(١) .

لقد اعتدنا في هذه الأيام أن نصوِّر لأنفسنا الشرقي رجلا مخلصا لما ورث
عن آباءه من عقيدة وعُرف ، مطمئنا إلى التأمل ساكنا إليه ؛ ولكن هذا
التصوِّر غير صحيح تماما ، وهو لا ينطبق على حال المسلمين الآن ، وهو أقل من
ذلك بكثير انطباقا عليهم في القرون الأربعة الأولى ، أيام كانوا يطمحون إلى
الاستحواذ على ما كانت في الدنيا من خيرات مادية بل كل ما أثمره
العقل الإنساني .

(١) أحسن التقاسيم ص ٤٤ .

٣ - الفلسفة الفيثاغورية

١ - الفلسفة الطبيعية

١ - مصادرهما :

أخذ العرب عناصرَ فلسفتهم الطبيعية من مؤلفات أوقليدس وبطليموس وبقراط وجالينوس ، ومن بعض كتب أرسطو ؛ وأخذوها — إلى جانب هذا — من كتب كثيرة ترجع إلى المذهبين الفيثاغوري الجديد والأفلاطوني الجديد . وهذه الفلسفة الطبيعية هي فلسفة من النوع الذي يشيع بين عامة الناس وسوادهم ؛ وقد نالت قبولاً لدى الشيعة ولدى غيرهم من الفرق ؛ وأكبرُ من عمل على نشرها بينهم صابئة حرّان^(١) ؛ وبمرور الزمان لم يقتصر تأثيرها على مجالس الملوك ، بل تعدى هذه المجالس إلى طائفة كبيرة من المثقفين وأنصاف المثقفين . وكذلك أخذت أجزاء متفرقة من هذه الفلسفة ، من مؤلفات أرسطو ، « صاحب المنطق » ، مثل كتاب « الآثار العلوية » ، وكتاب « في العالم » الذي نسب إليه ، وكتاب « الحيوان » ، وكتاب « النفس » وغيرها . ولكن روح هذه الفلسفة مصطبغٌ بـتعاليم أفلاطون ، ممتزجةً بالمذهب الفيثاغوري ، وبـتعاليم الروافيين ومن جاء بعدهم من علماء التنجيم والكيمياء .

وقد تشوّب الإنسان ، بدافع من نزعة التدبُّن ، وبما في طبيعته من

(١) انظر تعليق ص ٢٢ بما تقدم . وراجع خصوصاً ، للاستقصاء ، المراجع التي أشرنا

إليها . وانظر تصديرتنا لرسائل السكندى الفلسفية (الجزء الأول) ص ٣٦ — ٤٢ .

حب الاستطلاع ، إلى أن يقرأ أسرار الخالق منشورة في كتاب الخلق ، وذهب الناس في البحث إلى أبعد مما كانت تتطلبه حاجاتهم العملية التي لم تكن تستلزم إلا قليلا من علم الحساب ، ينتفعون به في تقسيم الفرائض^(١) ، وفي شؤون التجارة ، إلى جانب قليل من علم الفلك يضبطون به مواعيت العبادات . وسارع الناس يجمعون الحكمة من كل صوب ؛ وتبجلي في هذا نزعة غير عنها المسعودي أدق تعبير ، حيث قال : « الواجب ألا يوضع إحسانٌ مُحسن ، عدواً كان أو صديقاً ، وأن تُؤخذ الفائدة من الرقيق والوضيع »^(٢) . بل يروى أن علي بن أبي طالب (رضي الله عنه) قال : « الحكمة ضالة المؤمن ، فخذْ ضالَّكَ ، ولو من أهل الشرك »^(٣) .

٢ — علوم الرياضيات :

وفينغورس هو أستاذ العرب في الرياضيات . نعم ، قد اختلطت بالعناصر اليونانية عناصرٌ هندية ؛ ولكن الإسلاميين في معالجتهم لمسائل البحث تأثروا بنزعة المذهب الفيثاغوري الجديد . وكان يُقال إن الإنسان لا يكون فيلسوفاً ، ولا طبيباً حاذقاً إلا بدراسة مروج الرياضيات^(٤) ، كالحساب والهندسة والفلك

(١) هي الأنصبة في الميراث

(٢) انظر مروج الذهب ج ٧ ص ١٦٤ راجع تصديرنا للجزء الأول من رسائل السكندی الفلسفية ، طبعة القاهرة ١٩٥٠ ص ٥٠ — ٥٢ ، والرسائل نفسها ص ٨٢ . ومن أجل ما يمكن أن يذكر في هذا لقاء ما يقوله السكندی (ص ٢٠٣) « وينبغي لنا أن لا نستحي من ستعسان الحق واقتناء احق من بين آتى ، وإن آتى من الأحناس القاصية عنا والأمم المبينة لنا ، فإنه لا شيء أولى بطائب الحق من الحق .. بل كل يشرفه الحق » والسكندی أول فلاسفة الإسلام وعلمائهم .

(٣) انظر المصدر نفسه .

(٤) انظر السكندی قسم ٣ وما يلي والجزء الأول من رسائله ص ٣٦٠ ، ٣٧٢ ، ٣٧٨ .

والموسيقى . وكانوا يضعون الحساب في مرتبة أعلى من الهندسة ، لأن الحساب أقل تعلُّقاً بالحس ، وأحرى أن يدنو بالعقل من جوهر الأشياء ، حتى كان تفضيلهم له مما يَسَّرُ للخيال التلاعب الغريب بالأعداد . وبديهي أن يكون الله عندهم هو الواحد الأكبر الذي عنه يَصْدُرُ كلُّ شيء ؛ وهو ليس عدداً ، بل هو خالق العدَدِ^(١) ؛ على أنه كان للأربعة ، وهو العدد الدالُّ على العناصر الأربعة وغيرها ، مكانٌ خاصٌّ عند الفلاسفة الطبيعيين ، وسرعان ما صاروا لا يتكلمون عن شيء في العلويات أو السلفيات ، أو يكتبون عنه إلا بكلام ذي أربع جُمَل ، أو برسائل ذات أربعة أقسام .

وكان الانتقال من الرياضيات إلى الفلك والتنجيم سريعاً هيناً ، قد أصبح منجمو بني أمية ما انتهى إليهم من طرق التنجيم الشرقية القديمة ، سم صارت أكثر إتقاناً على أيدي مُنَجِّمِي العباسيين .

وأدى التنجيم إلى آراء تُعارض العقيدة الدينية ، فلم يَنْلُ تأييدُ حُفَاة الدين ؛ ذلك أنه لم يكن عند المؤمن من أنواع التقابل إلا ما يكون بين : الله والعالم ، أو بين هذه الحياة والحياة الآخرة ؛ أما عند المُنَجِّمِ فهناك عالَمَان : عالم علوى ، وعالم سفلى ؛ أما الله وأما الحياة الآخرة فكانا بعيدين عن ميدان بحثه .

وكان اختلاف النظر إلى علاقة الأجرام السماوية بما تحت فَلَاك القمر من موجودات مُؤدِّيا إما إلى ظهور عِلْم فَلَاك قريب إلى فهم العقل ، أو إلى عِلْم تنجيم ، مادَّته الأوهام . ولم يَنْجُ من أوهام المنجمين النجاة التامة إلا قليلون ؛ لأنه طالما

(١) راجع لغزتنا الكتاب الشكندى في الفلسفة الأولى ، ضمن رسائله الفلسفية .

وفي هذا الكتاب يثبت الشكندى ، بعد كلام طويل ، أن الله هو الواحد الحق ، مُبْشِرٌ كل شيء ؛ ويُذكر صفاته .

كان مذهب بطليموس مسيطراً على العلم في ذلك العهد كان أسهل على الرجل الذي لم يَنْلُ أقل نصيب من الثقافة أن يَسْخَرُ مما في أحكام النجوم من سخف مما كان ذلك على الباحث المثقف ؛ فقد كان يشقُّ على المثقف أن يتغلب على ذلك ؛ [لأنه كان يعرف مذهب بطليموس الذي كان أساس علم أحكام النجوم] ، فكان يرى أن الأرض بما عليها من أحياء نتيجةً لعمل القوى السماوية ، ونورٌ منبعث من النور العلوي ، وصدىً للانسجام الأزلّي بين الأفلاك ؛ أما الذين كانوا يعتقدون أن لعقول الكواكب والأفلاك تخيلاً وإرادة ، فقد اعتبروها موكلةً بالعناية الإلهية ، ونسبوا الخير والشر إلى فعلها ، وحاولوا التنبؤ بحوادث المستقبل من مواقع أجرامها التي تؤثر فيما على وجه الأرض طبقاً لنواميس ثابتة .

ولا ريب أن البعض كانوا يرتابون في هذه العناية الثانوية للموكل بها للكواكب ؛ وهم في هذا يستندون إلى أدلةٍ مرجعها التجربة الحسية والعقل ، أو إلى ذهب أرسطو في أن الكائنات السماوية السعيدة عقولٌ مفكرة مجردة منزّهة عن التخيل والإرادة ؛ فهي منزّهة عن كل متعلقات الحس الخاصة ، بحيث يكون تأثير عنايتها متجهاً إلى خير المجموع لا إلى خير الجزئيات .

٣ — العلوم الطبيعية :

جمع علماء المسلمين كثيراً من المادة في ميدان العلم الطبيعي ، ولكنهم لم يتوصلوا إلى تناول ما جمعه تناولاً علمياً صحيحاً إلا في النادر ؛ وجروا في فروع العلم الطبيعي على الأساليب الموروثة .

ونحن لا نستطيع في هذا المقام أن نتبّع نشوء هذه الفروع ونمو بنائها . وقد أرادوا أن يتعمقوا في فهم حكمة الخالق وأفعال الطبيعة ، التي كانت

تُعتبرُ عندهم قوّة أو فيضاً من النفس الكُلّيّة للعالم ؛ فشرع علماء الكيمياء في إجراء تجاربهم ، وامتحن السحرة ما لطلسماتهم السحرية من خصائص ، وبحث الباحثون في تأثير الموسيقى في نفس الإنسان والحيوان ، ونظروا في ملامح الإنسان الظاهرة التي تدل على حالته النفسية ، بل حاولوا تعليل عجائب حياة النوم والأحلام وعجائب العرافة والنبوءة وغير ذلك .

وكان محور البحث بالطبع هو الإنسان ، وهو العالم الأصغر الذي اعتبروا أنه تنطوي فيه قوى العالم وعناصره كلّها ، وقد اعتبروا أن حقيقة الإنسان وماهيته هي النفس ، وجعلوا علاقتها بالنفس الكُلّيّة للعالم وما يُخَبِّئُه له المستقبل موضوعين للبحث ، ونظروا كثيراً في قوى النفس أيضاً ، وفي تعيين مساراتها في القلب أو الدماغ ، فالتزم البعض مذهب جالينوس ، وجاوزه آخرون ، فقالوا بخمس حواس باطنة تقابل الخمس الظاهرة ، وهي نظرية كانت تُردّد ، مع ما شاكلها من أسرار الطبيعة ، إلى بليناس الطواني (Apollonius von Tyane) .

ولا جرم أن يذهب الباحثون عندما درسوا الرياضيات والطبيعيات ، إزاء الدين ، مذاهب متباينة كل التباين ، ولم تكد العلوم الرياضية ، وهي المسماة علوم التمهيد (العلوم التعليمية) ، تستقل بنفسها ، حتى تزايد خطرُها على الدين ؛ إذ سهّل أن تنضم إلى علم الأفلاك نظرية قديم العالم وما يتصل بذلك من القول بوجود مادة قديمة متحرّكة منذ الأزل ؛ وإذا كانت حركة الأفلاك قديمة ، فالتغيرات التي تحدث على الأرض قديمة أيضاً ؛ ولما قال البعض إن جميع عوالم الطبيعة قديمة ، فقد ذهب البعض إلى أن النوع الإنساني قديم ، وهو يجري في دائرة خاصة به . وإذا فلا جديد في العالم ، وآراء الناس وأنسكارهم لا تنفياً تتردّد ،

شأنها شأن كل ما في الوجود ؛ وكل ما قد يفعله الناس أو يقولونه أو يعرفونه ،
فقد كان من قبل ، وسيكون من بعد .

وقيل في ذلك أحسنُ ما يقال من الكلام وضروب التشكي من دوران
الأشياء والزمان ، من غير أن يكون ذلك سبباً في تقدم العلم .

٤ - علم الطب :

وظهر أن علم الطب أكبرُ ثناءً ، وقد عُني به الخلفاء لأسباب غنيّة من
البيان . وكانت عناية الملوك بالطب لذاته من أكبر الأسباب التي جعلتهم يهتدون
إلى كثير من المترجمين بنقل كتب اليونان إلى اللسان العربي ^(١) . فلا عجب بعد
هذا أن يظهر في الطب تأثير النظريات الرياضية والطبيعية والمنطقية أيضاً ؛ فبينما
كان الطبيب إلى ذلك المهتد يكتفي بما انتهى إليه من التعاويذ السحرية ومن
وسائل أخرى تخصّها التجارب ، إذا بالمجتمع الجديد الذي نشأ في القرن التاسع
(الثالث الهجري) يوجب على الطبيب معرفة الفلسفة ، فصار يجب عليه الإلمام
بطبائع الأغذية والأطعمة والأدوية وأمزجة الجسم ؛ وكان يلزمه ، فوق هذا ،
أن يُلمّ بفعل السكواكب في كل ما يعرض له من حالات . وكان الطبيب أخاً
للمُنَجِّم ؛ وكان علم المنجّم يرغمه على الاحترام له ، لأن موضوع التنجيم أشرفُ
من موضوع الصناعة الطبيّة ، وكان على الطبيب أن يتخرج على أيدي علماء
الكيمياء ، وأن يمارس فنه طبقاً لمناهج رياضية منطقية .

ولم يكن أنصار الثقافة في القرن التاسع (الثالث الهجري) يقنعون بأن يسير

(١) انظر ما تقدم في هامش ٢ ، ٣ ص ٣٦ .

الإنسان في لغته وعقيدته وأفعاله طبقاً للقياس المبني على المنطق الصحيح ، بل كان يجب عليه أيضاً ، في رأيهم ، أن يتداوى بمقتضى القياس .

وكانت أصول الطب تُبحث في مجالس العلم بقصر الواثق (٢٢٧ — ٢٢٢ هـ = ٨٤٢ — ٨٤٧ م) إلى جانب مسائل الكلام والفقه . وقام بحث ، بمثابة كتاب لجالينوس ، عما إذا كان الطب يستند إلى السنة المأثورة عن القدماء ، أو إلى التجربة ؛ أو هو يُدركُ بأوائل العقل ، أو هو يُؤخذ من قضايا الرياضيات والعلم الطبيعي بطريق القياس المنطقي ^(١) .

٥ — الرازي :

وكانت هذه الفلسفة الطبيعية التي أوجزنا الكلام فيها ، هي المفهوم عند علماء القرن التاسع (الثالث الهجري) من إطلاق لفظ الفلسفة ، وذلك في مقابل علم الكلام ؛ وكانت هذه الفلسفة تُنسب إلى فيثاغورس ، وبقيت إلى القرن العاشر .

وكان أكبر ممثليها الرازي الطيب المشهور (المتوفى عام ٩٢٣ أو ٩٣٢ م) ^(٢) .

(١) يجد القارئ هذه المحاورة مبسطة في كتاب صروج الذهب للمسعودي ج ٨ ص ١٧٢ من طبعة باريس .

(٢) هو أبو بكر محمد بن زكريا الرازي ، « طيب السنين غير مدافع » ، كما يقول مساعد في كتابه « طبقات الأمم » ، وكانت كتبه الطبية أكبر كتب الطب في العصور الوسطى ، وقد ترجمت إلى اللاتينية ، وظل الرازي في أوروبا حجة في الطب لا يتازع حتى القرن السابع عشر . ويقول ابن أبي أصيبعة إنه توفي عام ٣٢٠ هـ . على أن في تاريخ وفاته خلافاً ، يقول البيروني مثلاً في رسالته في فهرس كتب الرازي إنه ولد بالري لثورة شعبان عام ٢٥١ هـ وتوفي بها لخمس من شعبان ٣١٣ هـ . ويذهب الصفدي في كتابه « نكت المياني في نكت العيان » إلى أنه توفي عام ٣١١ هـ — أما فيما يتعلق بفلسفة الرازي وبالمراجع إلى معرفتها فليرجع القارئ إلى آخر ما ظهر عنه ، وهو مقالة عنه في دائرة المعارف الإسلامية تعاون على كتابتها بـ كراوس P. Kraus وسـ . بينس S. Pines ، وكتاب لهذا الأخير ظهر حديثاً خصص فيه —

وُلد الرازي بالري ، وقد تثقف ثقافة رياضية ، ثم أقبل على تعلم الطب والفلسفة الطبيعية بشغف عظيم . ولكنه كان ينفر من علم الكلام^(١) . ودرس المنطق ، حتى انتهى إلى معرفة أشكال القياس الخمسة ، في كتاب القياس . وبعد أن تولى تدبير بیمارستان الري وبغداد شرع في الأسفار ، ونزل في قصور ملوك كثيرين ، منهم منصور بن إسحاق الساماني^(٢) ، وقد وضع باسمه كتاباً في الطب .

كان الرازي يُعَظِّمُ صناعةَ الطب وما تتطلبه من دراسات ؛ وهو يُؤثر الحكمة التي تضافرت على تكوینها القرون ووعتھا بطونُ السكتب ، ويعتبرها خيراً من

= مقداراً كبيراً للرازي : ويسمى Beitrage zur islamischen Atomenlehre, Berlin 1936, S. 34-93 ، وقد اشترنا هذا الكتاب الأخير بالعربية . على أن پ . كراوس قد نشر الجزء الخامس الرد على الرازي من كتاب أعلام النبوة ، وهو لمؤلف اسماعيلي يُسمى أبا حاتم الرازي — بار مجلة Orientalia التي تصدر بروما ، عام ١٩٣٦ ج ٣٦ — ٥٦ ، ٣٥٨ — ٣٧٨ ، كما نشر رسالة للبيروني في فهرست كتب الرازي (باريس ١٩٣٦) ، وفي هذه الرسالة ، إلى جانب إحصاء كتب الرازي ، شيء عن أخلاقه وحاله وتأثيره وتاريخ حياته . ومن أحسن ما يشار إليها لمعرفة كثير من فلسفة الرازي جزء كبير من كتاب زاد المسافرين لناصر خسرو (طبعة برلين ١٣٤١ هـ) ، ورسائل الرازي الفلسفية التي نشرها كراوس بالقاهرة ١٩٣٩ ؛ وفي هذه الرسالة ضم كراوس ما سبق له أن نشره متعلقاً بالرازي وأضاف إلى ذلك أجزاء من كتب الرازي ، متفعلاً بما كتبه عنه ناصر خسرو .

(١) يقول مساعد في طبقات الأمم إن الرازي لم يوغل في علم الكلام ، ولا علم غرضه الأئسي ، فاضطرب لذلك رأيه ، وتقلد آراء سخرفة ، وذم أقواماً لم يفهم عنهم ولا هدى بسبيلهم ؛ وهو إلى جانب تقصيره في الدين كان يكيد للأديان جميعاً ، وكان يطلعن في النبوة ؛ وقد رد أبو حاتم الرازي في كتابه أعلام النبوة على ما زعمه الرازي الطيب من أن النبوة لا تتفق مع الحكمة وأنها السبب في العداوة والهد للبر ، فليرجع القارىء إلى ذلك الكتاب ، والرازي إذ يطلعن في الأديان والنبوات يعتقد — إبقاً لمذهبه في حدوث العالم وفائه — أن النظر في الفلسفة هو السبيل إلى الخلاص من كدورات المسادة ومن آلام هذا العالم .

(٢) هو أبو صالح منصور بن نوح بن نصر بن اسماعيل بن أحمد بن أسد بن سامان صاحب خراسان وما وراء النهر وتوفي عام ٣٦٥ هـ .

التجارب التي يكتسبها شخص واحد في حياته القصيرة ؛ وهو يفضل هذه التجارب على نتائج الاستدلالات المنطقية التي لم تُمدَّصها التجربة^(١) .

يذهب الرازي إلى أن النفس هي التي لها الشأن الأول فيما بينها وبين البدن من صلة^(٢) ؛ وإن ما يجري في نفس الإنسان من خواطر وما تمنّاه من آلام يمكن عند الرازي أن يُستشف من خلال الملامح الظاهرة ، ولذلك فقد أوجب الرازي على طبيب الجسم أن يكون طبيباً للروح أيضاً ؛ ولذلك وضع قواعد للطب الروحاني ، هي ضرب من التدبير للنفس^(٣) . ولم يكن الرازي يحفل بأوامر الشريعة كتحرّيم الخمر وما إليه . ويظهر أن نزعة الإباحية^(٤) هي التي أدت به إلى التشاؤم . وقد وجد الرازي أن الشر في الوجود أكثر من الخير^(٥) ، وهو يعرف اللذة بأنها ليست سوى الراحة من الألم^(٦) .

(١) ارجع إلى طبقات الأملاء ج ١ ص ٣١٤ — ٣١٥ .

(٢) قال الرازي : على الطبيب أن يؤمّ مريضه الصحة ويرجيه بها ، وإن لم يثق بذلك ، فزاج الجسم تابع لأخلاق النفس .

(٣) للرازي كتاب في الطب الروحاني قام بنشره ب . كراوس P. Kraus في جامعة القاهرة .

(٤) وقد طعن البعض في الرازي وعابوه واتهموه بأنه حائد عن سيرة الفلاسفة ، فألف في الدفاع عن نفسه كتاب السيرة الفلسفية (نشره كراوس في مجلة Orientalia ١٩٣٥ ص ٣٠٠ — ٣٢١ ثم ضمن رسائل الرازي) ، وقد بين فيه مذهبه في الأخلاق .

(٥) يقول ابن مبيون في كتابه « دلالة الحائرين » (ج ٣ فصل ١٢ ص ٨٦) « للرازي كتاب مشهور وصفه بالإلهيات ، ضمنه من هذيانه وجهالاته عظام ، ومن جملة غرض ارتكبه ، وهو أن الشر في الوجود أكثر من الخير ، وأنت إذا قايت بين راحة الإنسان ولذاته في مدة راحته فلم ما يصيبه من الآلام والأوجاع الصعبة والمعانات والزامات والأنكاد والأحزان والتكيات فتجد أن وجوده ، يعني الإنسان ، ثمة وشر عظيم » .

(٦) انظر كتاب زاد المسافرين لناصر خسرو ص ٢٣١ — ٢٣٥ ؛ واللذة ، كما يمكن مرقمتها من هذا المصدر ، هي نتيجة رجوع إلى الحالة الطبيعية التي كان اضطرابها سبباً في ألم .

ومع أن الرازي كان يُعَظِّمُ شأنَ أرسطو وجالينوس ، فإنه لم يُسكِّفْ نفسه مشقةً خاصةً للتعلم في فهم مؤلفاتها . وقد اجتهد في دراسة الكيمياء ، وكان يعتبر أنها صناعة صحيحة تستند إلى وجود مادة أولية ، وأنها صناعة لا غنى للفيلسوف عنها^(١) ؛ بل كان يعتقد أن فيثاغورس وديقريط وأفلاطون وأرسطو وجالينوس كانوا من المشتغلين بالكيمياء .

وقد خالف الرازي أصحابَ أرسطو بقوله إن الجسم يحوى في ذاته مبدأ الحركة^(٢) ؛ ولو أن الرازي هذا وجد مَنْ يُؤْمِنُ به وَيُتِمُّ بناءَهُ لسكان نظرية مُثْمِرةً في العلم الطبيعي .

ومذهب الرازي فيما بعد الطبيعة يقوم على النظريات القديمة التي كان معاصروه ينسبونها إلى أنكساغوراس وأنيادوقليس وماني وغيرهم . ورأسُ مذهبهم خمسُ مبادئ قديمة هي : الباري تعالى ، والنفس الكلية ، والهيولى الأولى ، والمسكان المطلق ، والزمان المطلق ؛ وهي المبادئ التي لا بد منها لوجود هذا العالم . فالإحساسات الجزئية تدل على الهيولى بالمعنى المطلق ؛ والجمع بين محسوسات مختلفة يستلزم المسكان ؛ وإدراك ما يختلف على المادة من أحوال وتغير يستلزم القول بالزمان ؛ ووجود الأحياء يدلنا على وجود النفس ؛ ووجود العقل في بعض

(١) يقول الرازي : أنا لا أسمى فيلسوفاً إلا من كان قد علم صناعة الكيمياء ، لأنه قد استغنى عن التكسب من أوساخ الناس ، وتنزه عما في أيديهم . وله كتب في الصناعة والدفاع عنها . ولكن يؤخذ من كتاب تاريخ حكماء الإسلام لظاهر الدين البيهقي (مخطوطا بدار الكتب المصرية رقم ٣٦٦٦ ص ٦ — ٧ ، وهو تنمة صوان الحكمة الذي نشر في لاهور ، ١٣٥٦ هـ) أنه ترك الكيمياء وانصرف إلى الطب فأفقته .

(٢) ذكر ابن أبي أصيبعة كتاباً للرازي في هذا المعنى . وفكرة الرازي هذه فكرة جديدة تعارض الفلسفة القديمة للزروثة ، وهي تشبه ما ذهب إليه أبيقور في القرن السابع عشر .

الكائنات الحية وقدرتها على إتقان الصنعة يدك على وجود خالق أحسن كل شيء خلقه^(١).

ومع أن الرازي كان يقول بقدّم المبادئ الخمسة ، فهو يقول بوجود خالق ، بل هو يقص علينا حكاية الخلق ؛ وأول المخلوقات نور روحاني خالص بسيط ، وهو الهيولي أو الأصل الذي تتبّع منه النفوس ؛ وهي جواهر روحانية نورانية بسيطة ؛ ويسمى هذا الأصل النوراني أو الهيولي النورانية ، أو العالم العلوي الذي نشأت منه النفوس ، بالعقل أو النور الفاضل من نور الله . ويتبّع النور ظلّ خلقت منه النفوس الحيوانية خادمة للنفس الناطقة .

على أنه قد وُجد منذ وجود النور الروحاني البسيط موجودٌ مُركب ، هو الجسم ، ومن ظله تكوّنت الطبائع الأربع ، وهي : الحارّ والبارد واليابس والرطب . والأجسام العلوية والسفلية كلها مؤلفة من هذه العناصر الأربعة .

(١) انظر البيروني : تحقيق ما للهند من مقولة ، طبعة ليطزج ، ١٩٢٥ ص ١٦٣ . وقد ساعدت المصادر التي نصرت حديثاً ، والتي أشرنا إليها ، على بيان تفصيل مذهب الرازي في هذه القدماء الخمسة ؛ فله رأى خاص في الهيولي ، أنهى عنده قديمة ، وكانت موجودة بالفعل قبل أن تتصور بصورة الأجسام ، وهو يسميها الهيولي المطلقة ، وله براهين على قدها . وعنده أن الأجسام تتألف من أجزاء من الهيولي لا تتجزأ ، ولها مساحة ، ومن أجزاء من الخلاء تتوسطها ؛ والخلاء عنده جوهر موجود بالفعل ؛ ويسل الرازي اختلاف كميّات الأشياء وحركاتها على أساس رأيه في تأليف الأجسام . وللرازي أيضاً مذهبه في المسكان ؛ فهو عنده قديم ، وهو مكان مطلق أو كلي ، هو بمثابة وعاء يحوي أجساماً ، ولا يرتفع وإن ارتفع ما فيه ، ومكان مضاف أو جزئي ، يتعلق بالتمكن فيه ؛ فإذا لم يكن للتمكن لم يكن مكان . وكذلك الزمان ، فهو : زمان مطلق ، هو المدة والدمر ، وهو قديم ومتحرك غير ثابت ؛ وزمان محصور ، هو الذي يعرف من توهّم حركات الأفلاك . ويمجد الفارسي تفصيل هذا كله وتفصيل حدوث العالم ومقارنة آراء الرازي بغيرها في كتاب الدكتور بينيس الذي قدمنا الإشارة إليه .

وهذا كله موجود منذ الأزل ، لم يسبقه زمان ، لأن الله لم يزل حالقاً^(١) .
 ويدل كلام الرازي نفسه دلالة بيّنة على أنه كان مُتَجَبِّهاً ، وعنده أن الأجرام
 السماوية مكوّنة من نفس العناصر التي تتكوّن منها الأجسام الأرضية ، وأن
 هذه دائماً عرضة لتأثير تلك .

٦ - الدهرية :

كان الرازي بآرائه هذه ناقداً مُهاجماً في ناحيتين : فهو من جهة يُهاجم
 التوحيد الإسلامي الذي ينكر أن يكون إلى جانب الله شيء قديم كالنفس أو المادة
 الأولى أو المسكان أو الزمان التي قال بقدّمها الرازي . وكان الرازي من جهة أخرى
 يُهاجم مذهب الدهريين الذين لا يؤمنون بخالق للكون .

وكثيراً ما يذكرُ المؤلفون المسلمون مذهب الدهرية ، منكرين له بالطبع
 الإنكار الذي يليق بهم كوحدين ، وهو ، وإن كان يظهر أنه صادف قبولاً
 عند الكثيرين ، فإنه لم يَنْل نصيراً ذا شأن .

(١) وفي كتاب أعلام النبوة (ص ٥١ وما بعدها) وزاد السافري (ص ١١٥)
 بياناً لعلّة حدوث العالم عند الرازي ، وهو يختلف عن هذا البيان فالمبادئ الخمسة قديمة ؛
 ولسكن النفس حرّكتها شهوةٌ إلى التجسّل في هذا العالم ، ولم تعلم — لجهلها —
 ما سيلحقها من الوبال إذا هي تجلّت ؛ ثم لأنها عجزت عما أرادت ، فأعانتها الباري على إحداث
 هذا العالم ، رحمة منه وعلماً منه أنها إذا ذاقَت وبال ما اكتسبت عادت إلى عالمها وسكن
 اضطرابها . وبعد تعلق النفس بالهيولى أرسل الله العقل ، ليوقظ النفس من نومها في هذا
 الهيكل الإنساني ، وليدلها على السبيل إلى عالمها الحقيقي . والوسيلة إلى خلاص النفس من
 كدورات السادة في النظر في الفلسفة ؛ والنفس تبقى في هذا العالم السفلي حتى تحلّس منه كلها
 بالفلسفة وتعود إلى عالمها . عند ذلك يزول هذا العالم ، وتعود النفس والهيولى إلى الحالة الأولى
 التي كانت عليها منذ الأزل . ويرجع القاري إلى تفصيل هذا الرأي والاعتراضات التي وجهت
 إليه في كتاب أعلام النبوة وإلى المصادر التي أشرنا إليها . وبين ناصر خسرو (زاد السافري
 ص ١١٤ — ١١٥) السبب في اختيار الرازي لهذا الرأي في الخلق ، رغبة منه في تجنب
 ما ينشأ عن القول بالخلق بالطبع أو بالإرادة ، من صعوبات .

وَيُسَمَّى أَصْحَابُ الدَّهْرِ (ب ١ ف ٢ ق ٢) بِالْمَادِيِّينَ أَوِ الْحُسَيْنِيِّينَ أَوْ مُنْكَرِي الْخَالِقِ أَوْ أَهْلِ التَّنَاسُخِ أَوْ نَحْوِ ذَلِكَ مِنَ الْأَسْمَاءِ ، وَلَكِنَّا لَا نَعْرِفُ عَنْ آرَائِهِمْ شَيْئاً أَدَقَّ مِنْ هَذَا^(١) . وَمَهْمَا يَكُنْ مِنَ الْأَمْرِ فَإِنَّ الدَّهْرِيِّينَ لَمْ يَشْعُرُوا بِحَاجَةٍ إِلَى رَدِّ كُلِّ مَا فِي الْوُجُودِ إِلَى مَبْدَأٍ وَاحِدٍ خَالِقٍ مُنَزَّهٍ عَنِ الْمَادَّةِ ، أَمَّا الَّذِينَ شَعُرُوا بِهَذَا

(١) الدهرية نسبة إلى الدهر ، وهو الزمان المهلك الذي لا ينتهي . ومن العجيب أن كلاماً من كلمة « زمان » و « دهر » لها في اللغة معنى الإضعاف والإفناء والإهلاك . وقد جاء في القرآن الكريم ذكر الدهر المهلك في آية ٢٤ من سورة ٤٥ (الجاثية) : « وَقَالُوا : مَا هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا ، نَمُوتُ وَنَحْيَا ، وَمَا يَهْلِكُنَا إِلَّا الدَّهْرُ » ، وعند بعض المفسرين أن هذه الآية تتضمن القول ببقاء النوع الإنساني أو القول بالتناسخ .

وعلى كل حال فالدهر هو الزمان المطلق الذي يبقى ، وإن فُتيت الحوادث . وقد جرى الشعراء الجاهليون على استعمال مفهوم شعري مساعد لهم في التعبير عن مجرى الحوادث الكونية وتصرف الأقدار فقالوا : الدهر ، الزمان ، الليالي ، الأيام ، النون ، الحدثنان ، النايان . . الخ ، وكلها بمعنى واحد هو القوة غير الشخصية التي تتصرف في الأشياء والناس . فالتقول بالدهر قول بقوة مهلكة تتصرف أحياناً نصرفاً غاشماً ، لكنها ليست على كل حال قوة مقدسة ولا إلهية ، وليس في عملها حكمة .

ويظهر أن القول بالدهر أصبح مع مرور الزمان في نظر المسلمين مساوياً لإنكار الألوهية والحياة الآخرة أو القول بالمادية ، مع إنكار الخالق والقول بقديم العالم . وبما يلقى نوراً على ذلك قول الغزالي في المنقذ من الضلال عند كلامه عن أصناف الفلاسفة إن الدهريين « طائفة من الأقدمين جحدوا الصانع المدبر العالم القادر ، وزعموا أن العالم لم يزل موجوداً كذلك بنفسه لا بصانع ، ولم يزل الحيوان من النطفة والنطفة من الحيوان كذلك كان وكذلك يكون أبداً ، وهؤلاء هم الزنادقة » . أما الشهرستاني (الملل س ٧٤ من الجزء الثاني طبعة القاهرة ١٣٤٧ هـ ، على هامش الفصل لابن حزم) فهو في إحصائه لأهل الأهواء والنحل المتباينين لأهل الديانات يقول عن طائفة يسميهم الطبيعيين الدهريين إنهم معطلة لا اعتقاد لهم بشيء ولا يؤمنون بالمعاد وينكرون كل ما وراء المحسوس ولا يثبتون معقولا ، وإن كان يقول في موضع آخر (س ٧٦) إن الطبيعيين الدهريين يقولون بالمحسوس وينكرون المعقول ، على حين أن الفلاسفة الدهريين يقولون بالمحسوس والمعقول وينكرون الحدود والأحكام . وأندم كلام عن الدهرية ما يقوله الجاحظ في كتاب الحيوان (ج ٧ س ٥ — ٦ من طبعة القاهرة ١٣٢٤ هـ — ١٩٠٦ م) من أنهم ينكرون الخالق والنبوات والبعث والثواب والعقاب ويردون كل شيء إلى فعل الأفلاك ولا يعرفون خيراً ولا شراً سوى اللذة والنفمة — راجع مادة دهرية في دائرة المعارف الإسلامية .

فهم فلاسفة الإسلام الذين لم يكن لهم محيص عن هذا المبدأ ، لسكى تتفق فلسفتهم
 بعض الاتفاق مع عقيدة الإسلام . ولم تكن الفلسفة الطبيعية لتصالح لهذا الغرض ،
 لأنها كانت تُعنى بما يجرى في الطبيعة من حوادث متنوعة أو متضادة في الغالب
 أكثر مما كانت تعنى بالبحث عن علة أولى واحدة لهذا العالم في جملة . والذي
 أدرك هذا الغرض أحسن مما أدركه غيره هو مذهب أرسطو في الثوب الأفلاطوني
 الجديد ، لأن هذا المذهب كان يتجه ، في نظرياته الإلهية المشربة بروح الطريقة
 المنطقية ، إلى أن يرُدَّ كل موجود إلى الوجود الأعلى ، أو أن يشتق الأشياء كلها
 من مبدأ فعالٍ أسى منها جميعاً .

ولكن قبل أن ننقل إلى الكلام عن هذا الاتجاه الفكري الذي بدأ في
 الظهور منذ القرن التاسع (الثالث من الهجرة) لا بد لنا من أن نتكلم عن محاولة
 لمزج الفلسفة الطبيعية بتعاليم الدين على نحو جعل من ذلك ما يُعتبر فلسفة للدين ،
 [تلك هي محاولة إخوان الصفا] .

٢ - إخوان الصفاء بالبصرة^(١)

١ - الفرامطة :

في بلاد الشرق ، حيث كان كل دين يكون ما يشبه دولة في داخل الدولة ، كانت الأحزاب السياسية تظهر دائماً في صورة فرق دينية ، إن كانت تريد أن يكون لها أنصار مطلقاً .

ومن أصول المدين الإسلامي أنه لا يميز إنساناً على آخر ، ولا يُقر نظام الطوائف أو الطبقات الاجتماعية ، ولكن للعالم دائماً ما للثروة من أثر ، فنشأ عن ذلك أنه بدأت توضع مراتب في التقوى ودرجات في المعرفة ، بقدر ما كانت تسمح بذلك الجماعة أو الحزب ؛ فتكونت جماعات سرية تتألف من طبقات

(١) يسمون أنفسهم إخوان الصفاء وخلق الوفاء ، وأهل العدل وأبناء الحمد ؛ وهم ، كما يقولون ، عصاة تألفت بالعمرة والصداقة ، واجتمعت على القدس والطهارة والنصيحة ، وذلك بالبصرة في القرن الرابع الهجري ، وقد وضعوا لأنفسهم مذهباً ، وزعموا أن الشريعة دنست بالبهالات ، واختلطت بالضلالات ، فأرادوا تطهيرها بالفلسفة ، معتقدين أنه متى انتقلت الفلسفة اليونانية والشريعة العربية ، فقد حصل السكال ؛ لذلك ألفوا رسائلهم التي سياتي وصفها ، وكتبوا أسماءهم ، وبنوا فيها من كل فن « بلا إشباع ولا كفاية » وفيها خرافات وكنائيات وتلفيقات وتزيينات ، وفارثها يحس هذا ، ويجد أنها تنمش من كل مذهب ، وتمزج الدين بالفلسفة مزجاً غير سائب ؛ فالآيات والأحاديث تحشى بين العبارات الفلسفية نحشوا ، ويستشهد بها في غير موضعها ؛ غير أن لهذه الرسائل شأنها الفيلسوف من حيث تعبيرها عن العصر الذي كتبت فيه وأنها لعامة المثقفين ، ولها شأنها التاريخي والأدبي . ارجع إلى ما كتب عن إخوان الصفا في دائرة المعارف الإسلامية وكذلك مقدمة الأستاذ الدكتور طه حسين ، والمرحوم أحمد زكي باشا لرسائل إخوان الصفا طبعة مصر ١٣٤٧ هـ - ١٩٢٨ م . وقد ظهر أخيراً كتاب جيد عن إخوان الصفا للأستاذ عمر الدسوقي ، فليرجع إليه القارى . وقد أشار الغزالي في المنقذ إلى قيمة رسائل إخوان الصفا وإلى ما فيها من حشو ومن حق وباطل - المنقذ من الضلال ، طبعة القاهرة ١٣٠٩ هـ س ١٤ ، ١٩ .

متفاوتة ، وللعلماء من هذه الطبقات أو مادونها عقيدة سرّية ، كثير منها مقتبس من الفلسفة الطبيعية عند أصحاب المذهب الفيثاغوري الجديد .

وكانت هذه الجماعات ترمي إلى التغلب والوصول إلى السلطة السياسية ، وفي سبيل هذه الغاية لم تجدد حرجاً من التذرع بجميع الوسائل . وصار أعضاءها يؤوّلون القرآن لتخصّصهم تأويلاً مجازياً . نعم ، لقد كانوا يردّون هذه الحكمة السريّة إلى أنبياء ممن وردت أسماؤهم في التوراة أو في القرآن ، ولكن وراءها في الحقيقة أشخاص الفلاسفة الوثنيين .

وقد انقلبت الفلسفة على أيدي هؤلاء المؤسسين للجماعات السرية إلى أحلام سياسية ، وكان بعض المفكرين النظريين يرون أن النجوم والكواكب ذات نفوس وعقول عليا ، وأن هذه تتجسّد في آدميين لتدير السياسة العملية الدنيوية ، فكانوا ينادون أن مساعدة هذه العقول على إقامة دولة العدل على هذه الأرض من الواجبات الدينية . وأحسن ما نستطيع أن نقوله في وصف هذه الجماعات التي كانت تشغلي بذلك هو أنها تشبه الجماعات التي كانت ، حتى عهد مبادئ سنت سيمون^(١) وما إليها من ظواهر القرن التاسع عشر ، تتألف عادة في البلاد التي يضيّق فيها على حرية الفكر .

(١) سنت سيمون Saint-Simon اشتراكي فرنسي ، ولد بباريس عام ١٧٦٠ م ، وتوفي بها عام ١٨٢٥ ، وهو مؤسس الاشتراكية الفرنسية ؛ وآراؤه الأساسية هي عبارة عن معارضة للثورة الفرنسية ولزعزعة نابليون الحربية . كان سنت سيمون يرى أن يكون رؤساء الصناعة هم المسيطرين على المجتمع ، وأن يخرج التوجيه الروحي للمجتمع من يد الكنيسة إلى يد رجال العلم وأن تنفق الجماعة على إلقاء الحرب وعلى التنظيم للعمل المنتج على أيدي أكفاء الرجال ؛ وقد بحث مسألة الفقراء ، وعنده أن الجماعة يجب أن تسعى كلها إلى تحسين حال الطبقة الفقيرة من الوجهتين الخلقية والجسمية ، وأن تنظم نفسها على الطريقة المثلى لتحقيق هذه الغاية .

كان عبد الله بن ميمون ، رئيسُ فرقة القرامطة^(١) ، مؤسساً لحركة من هذا الطراز في النصف الثاني من القرن التاسع (الثالث الهجري) . كان فارسي الأصل ، وكان يشتغل بمعالجة العيون ، وتدرَّب على مذهب الفلاسفة الطبيعيين ، واستطاع أن يُؤلِّف بين أهل الإيمان وبين الزنادقة ، وأن يجعل منهم حزبا يعمل على إسقاط الدولة العباسية . وكان يَحْتال في اجتذاب البعض بإظهار الشعبة والسحر والتخريق^(٢) ، وفي اجتذاب البعض الآخر بإظهار الزهد والعبادة ومعرفة الفلسفة ؛ وكان علمه أبيض اللون ، لأنه كان يزعم أن دينه دين النور الخالص الذي ستُفْرَج النفوس إليه بعد مطافها على هذه الأرض . وكان يدعو إلى احتقار الجسد والاستهانة بالماديات وإلى اشتراك جميع أعضاء الجمعية المتآخين ، في

وجاء بعد سنت سيمون أتباعه ، فنشروا مبادئه ، وصار لهم أنصار ؛ فألفوا جمعية ذات طبقات ثلاث ، وهي أشبه بأسرة واحدة تعيش من مصدر واحد . وكان لها شارة خاصة . دعت هذه الجمعية إلى إلغاء الوراثة ، وإلى ضم كل أدوات الصناعة وإسناد إدارتها للجماعة ، بحيث تصبح هذه هي المالكة ، وتعهدها لطوائف وموظفين بإدارة أملاكها ؛ وهم يصرون على حقوق الإدارة والاستحقاق ، فيريدون مثلاً أن يسند لكل فرد من العمل ما يناسب كفاءته ، وأن يكافأ بمقدار عمله ؛ ونظريتهم في الحكومة هي أن تكون ضرباً من الأرستقراطية الروحية أو العلمية ، وقد نادوا بتحرير المرأة ومساواتها بالرجل مساواة مطلقة ؛ والرجل والمرأة هما الشخص الاجتماعي ، وتربطهما صلة القيام بواجب الدين والدولة والأسرة . وهم يحترمون قانون الزواج المسيحي ، وقد قضى على حركتهم حوالى عام ١٨٣٢ .

(١) هو عبد الله بن ميمون القداح (المتوفى حوالى عام ٢٦١ هـ) وأبوه يسمى أبا شاكر ميمون بن ديسان ، صاحب كتاب الميزان في نصرة الزندقة ؛ وأصله من بلدة قرب الأهواز ؛ وسمى عبد الله بالقداح ، لأنه كان يعالج العيون ويقدها ، ومن أتباعه حمدان قرمط وعبد بن الحسين . وقد أحدث القرامطة قلاقل وفتناً في نواح متعددة . راجع ما كتب عن عبد الله بن ميمون في دائرة المعارف الإسلامية ، وكذلك ما كتب عن القرامطة لثرى نشأتهم وانتشارهم وآراءهم . انظر فهرس ابن النديم ص ١٨٦ — ١٨٨ ، والكامل لابن الأثير ج ٨ ص ٢١ — ٢٣ ، طبعة نوربرج ليدن ١٨٦٦ .

(٢) كان يخبر بالأحداث السكائنة في البلاد الشاحمة مستعيناً بطيور يطلقها أعوانه منها ، فيخبر من حضر ، كقصة موه ذلك عليهم ، إلى غير ذلك من أنواع السحر والتاريجات .

الخيرات ، وإلى التضحية بالنفس في سبيل الجماعة ، وإلى أن يكون الإنسان مالياً لرئيسه مطيعاً له حتى الموت ، لأن الجماعة التي ألفها كانت طبقات بعضها فوق بعض ، مما يقضى بالطاعة والتضحية .

وسراتب الوجود عند هذه الجماعة هي : الله فالعقل فالنفس فالسكان فالزمان ؛ وطبقاً لهذه المراتب كانوا يتخيلون أن المظهر الإلهي لا يتجلى في السكون فحسب . بل يتجلى أيضاً في نظام جماعتهم المتفاوتة المراتب .

٤ - أفواه الصفا ودائرة معارفهم الفلسفية (رسائلهم) :

وكانت المراكز الكبرى لنشاط القرامطة في البصرة والسكوفة ، ونجد في البصرة في النصف الثاني من القرن العاشر الميلادي (الرابع من الهجرة) ، جماعة صغيرة من الرجال ، تكون من أربع طبقات ، هي أننا لا نعرف على وجه اليقين مبلغ نجاح هؤلاء الإخوان في تحقيق المثل الأعلى الذي كانوا يرمون إليه من تقسيم جماعتهم . والطبقة الأولى منهم شبان يتراوح عمرهم بين خمسة عشر وثلاثين ، تُنسأ نفوسهم على الفطرة ؛ ونظراً لأنهم تلاميذ فواجب عليهم أن ينقادوا لأسانئهم انقياداً تاماً . أما الطبقة الثانية فرجالٌ بين الثلاثين والأربعين ، تفتح لهم أبواب الحكمة الدنيوية ، ويتعمقون معرفة بالأشياء بطريق الرمز . والطبقة الثالثة أفراد منهم بين الأربعين والخمسين ، وهم يعرفون القاموس الإلهي معرفة كاملة مطابقة لدرجاتهم ؛ وهذه هي طبقة الأنبياء . حتى إذا نيف الرجل على الخمسين ارتقى إلى الطبقة العليا ، وصار يشهد حقائق الأشياء على ما هي عليه ، كالملائكة المقربين ، وفي هذا المقام يكون فوق الطبيعة والشرعية والناموس^(١) .

(١) الرسائل ج ٤ ص ١١٩ — ١٢٠ طبعة مصر ١٣٤٨ هـ — ١٩٢٨ م

وقد انتهى إلينا عن هذه المعصية من الإخوان رسائل هي أشبه أن تكون دائرة معارف شاملة لعلوم ذلك العصر ومرتببة بحسب الإخوان وتقديمهم في المعرفة . وهي تتألف من إحدى وخمسين رسالة (ربما كانت في الأصل خمسين)^(١) مختلفة في نوع موضوعاتها ومصادرها ، بحيث أن الذين اشتركوا في تأليفها أو جمعها لم ينجحوا في إبرازها بمنسجمة انسجاماً تاماً . وبالإجمال ففي دائرة المعارف هاته غنوسية مأخوذة من مختلف المذاهب ، وهي تقوم على دعائم مستمدة من العلم الطبيعي ، ولها من وراء هذا أغراض سياسية .

ويبدأ إخوان الصفا بيان فلسفتهم بالنظر في الرياضيات نظراً لملوءاً بالتلاعب بالأعداد والحروف ؛ وبعد أن ينتقلوا إلى المنطق والطبيعيات ، رادّين كل شيء إلى النفس وما لها من قوى ، يمتصون في بيانهم حتى ينتهوا أخيراً إلى الاقتراب من معرفة الله على نمط صوفي خفي مشرب بروح سحرية . وجملة القول في آرائهم أنها تبدو مذهب جماعة مضطهدة ، تطل النزاعات السياسية منه بين حين وآخر ، ونرى من خلاله بعض ما عاناه أصحاب هذه الرسائل من آلام ، وما قاموا به من كفاح ، وما استهدفوا له هم وأسلافهم من جور ؛ وتنبين منه ما كان يحتاج في نفوسهم من أمل ، وما نادوا به من تسامح وصبر ، وهم يلتمسون في هذه الفلسفة الروحية سلوى لنفوسهم ، أو خلاصاً وتطهيراً لها ؛ وهذه الفلسفة هي دينهم .

وهم ينادون بأن يكون الواحد منهم مخلصاً حتى الموت ، إذ أن ملاقات الموت في سبيل صلاح الإخوان هي عندهم الجهاد الصحيح ؛ وكانوا يؤرّلون الحجاج إلى مكة بأنه مثل خربة الله لطوف الإنسان على هذه الأرض^(٢) ، فأوجبوا على

(١) خمسون منها في خمسين نوعاً من الحكمة ، والحلادية والخمسون جامعة لأنواع المقالات على طريق الاختصار والإيجاز .

(٢) رسائل ج ٢ ص ١١٩ .

الإنسان أن يساعد أخاه في هذه الحياة بكل ما يتسع له جُهدُه ؛ فيجب على ذي المال أن يجعل للفقير ظلاً من ماله ، وعلى ذي العلم أن يُعَلِّم أخاه الجاهل ، غير أن العلم — كما نراه في رسائل الإخوان — حبسٌ على خاصة المستبصرين من أفراد الطبقة العليا .

ويظهر أن إخوان الصفا في البصرة ، وفرع جماعتهم في بغداد ، كانوا يَحْيَوْنَ حياةً نادرةً ؛ وربما كانت نسبة إخوان الصفا إلى القرامطة شبيهة بنسبة أصحاب التعميد المحدثين إلى أتباع « ملك صهيون » الذين ثاروا وأجدثوا حروباً ، ودعوا إلى إعادة التعميد^(١) .

(١) جرت عادة المسيحيين ، واليهود من قبلهم ، على تعميد من يدخل في دينهم ، أي غمره في الماء ، لتطهيره من دنس الوثنية ، وليكون ذلك إشارة إلى غفران ذنوبه ، وشرطاً في اعتباره من جملة المسيحيين . وفي أواخر القرن الثاني من ميلاد سيدنا عيسى عليه الصلاة والسلام ظهر تعميد الأطفال ، وبقي كالشاذ في القرون التالية ، وكان البعض يؤخر التعميد حتى يقطع شروطاً من حياته ، ثم يعمد بعد ذلك لمحو ذنوبه . ولما جاء القديس أوغسطين كان أثر التعميد في نظره نحو الذنوب التي ارتكبها الإنسان قبله ، وكذلك نحو الخطيئة الموروثة من خطيئة آدم الأولى عليه السلام ، ولو مات الطفل من غير أن يعمد كانت الخطيئة التي ورثها عن أبيه الأول كافية في منعه من دخول مملكة السماء ، لذلك يجب تعميد الطفل لمحو الخطيئة الأولى . ثم جاء مؤتمر ترنت تقوى نظرية الخطيئة الأولى بقريره أن خطيئة آدم تنتقل بالوراثة إلى جميع أبنائه ، ولا يزيلها إلا التعميد ، ثم جاء عصر الإصلاح فلم ينسركبار المصلحين مثل لوثر وزونجلي تعميد الأطفال ، وكان إصلاحهم في جملة رزينا غير عنيف ؛ ولكن ظهر إلى جانب هؤلاء المصلحين المعتدلين حزب متطرف اعتبروا لوثر وزونجلي أنصاف مصلحين ، هدموا البيت القديم ولم يبنوا مكانه . وقد يثس هؤلاء المتطرفون من إصلاح الكنيسة القديمة ، فأرادوا أن يبنوا من جديد على أساس التفسير الحرفي للنصوص المقدسة ، ومن غير استعانة بالدولة ولا غيرها من النظم الموجودة ، وبالجملة أرادوا « أن يصلحوا عمل المصلحين » وكان من آرائهم أنهم طعنوا في صحة تعميد الأطفال ، وقالوا إن التعميد لا يجوز إلا للكبار ، فطالبوا بإعادة التعميد ، ولذلك سمو أصحاب التعميد الجديد (Wiedertäufer أو بالإنجليزية Anabaptists) وقد كرههم المصلحون المعتدلون وردوا عليهم لتطرفهم ؛ ولهم آراء في علاقة الكنيسة بالدولة وفي الدين والسياسة ، فتنادوا بالمساواة المطلقة وبشيوعية الممتلكات ، وقاموا بثورات وحروب واستولوا على بعض البلاد في ألمانيا . ولما رأيس حركتهم الثورية بروكهولت Brockholdt الذي =

وقد ذكر لنا المتأخرون أن من إخوان الصفا الذين اشتركوا في تأليف دائرة معارفهم : أبا سليمان محمد بن معشر البستي المعروف بالقدسى ، وأبا الحسن هلى بن هارون الزنجاني ، ومحمد بن أحمد النهرجورى ، والعمري ، وزيد بن رفاعه^(١) ؛ وفي أيام ظهور هؤلاء الإخوان كانت الخلافة العباسية قد اضطرت أن تنزل نزولا تاماً عن سلطتها السياسية لأسرة بنى بويه الشيعية في النصف الأول من القرن الرابع الهجرى ؛ وربما كان هذا الأمر مناسباً لظهور دائرة معارف تجمع بين مذاهب الشيعة والمعتزلة ، وبين ثمرات الفلسفة ، وتؤلف منها جميعاً مذهباً يناسب العامة .

٣ — نزعة التلخيص^(٢) :

ويعترف إخوان الصفا أنفسهم بما في مذهبهم من تلفيق ، أعنى الاقتباس

== عرف في التاريخ باسم John of Leiden ، أعلن أنه خليفة داود ، واتخذ لنفسه حقوق الملك والسلطة المطلقة ، ولقب « ملك صهيون » وادعى ضرباً من الوحي ، وأباح تعدد الزوجات . ولهم آراء في المسيح ، فهم متهمون بإنكار التجسد ، ولهم آراء في واجبات المؤمن إزاء الدولة وفي تقرير حرمان المذنبين ومقاطعتهم ؛ وهؤلاء المتطرفون في حزب الإصلاح ، بما أحدثوا من حروب وثورات ، بالنسبة لكبار الصالحين المعتدلين يشبهون القرامطة بفتنهم وحروبهم بالنسبة لإخوان الصفا المهادنين . وأرجو أن يكون في هذا ما يوضح المقارنة التي أرادها المؤلف ، انظر مادتي Baptists و Anabaptists في دائرة المعارف البريطانية ، وفي دائرة معارف الدين والأخلاق .

(١) وفي كتاب نزعة الأرواح وروضة الأفراح للشهرزورى (مصور بمكتبة الجامعة من ١٧٢) وكتاب تاريخ حكماء الإسلام (هو تنمة صوان الحكمة ، الذي طبع في لاهور ١٣٥١ هـ) للبيهقي (مخطوط بدار الكتب المصرية من ١٥) تذكر الأسماء مختلفة عن هذا قليلاً ، ويقال في هذين الكتابين إن ألفاظ رسائل إخوان الصفا هي للقدسى . ويؤخذ مما يحكيه القفطى عن الإخوان أن تاريخ الحكماء أن زيد بن رفاعه صحب الإخوان وأخذ عنهم . (٢) جاء في القاموس المحيط : لفق الثوب يلفقه ضم شقة إلى أخرى ، غاطهما ؛ واللفق أحد لفق الملاءة ، وتلافقوا أى تلاهمت أمورهم . ورغمما عن المعنى الجارى لكلمة التلقيق فإن قراستعملتها هنا ، مستنداً لما جاء في القاموس ، في معنى الأخذ من مختلف المذاهب ، وهو ما يعبر عنه بكلمة : Eklektizismus .

من مختلف المذاهب^(١) ؛ وهم يريدون أن يجمعوا حكمة جميع الأمم والديانات ؛ وأنبيائهم : نوح وإبراهيم وسقراط وأفلاطون ، وزرادشت وعيسى ، ومحمد وعلى ، وهم يُجَلِّون سقراط ، وعيسى وحوارييه ، كما يُجَلِّون أبناء علي ، ويعدوهم شهداء مطهرين ، استشهدوا في سبيل عقيدتهم القائمة على القتل . وهم يرون أن ظاهر الشريعة إنما يصلح للعامة ، فهو دواء للنفس المريضة الضعيفة ؛ أما العقول القوية فغداؤها الحكمة العميقة المستمدة من الفلسفة^(٢) .

والجسم غاية الموت ؛ ومعنى الموت عندهم هو بحث لروح الإنسان ، لتجيب الحياة الروحية الخالصة^(٣) ؛ وذلك في حق الأشخاص الذين سبهم النظر الفلسفي لإبان حيلتهم الأرضية من نوم الجهالة ، وأيقظهم من رقدة الغفلة . وهم يؤكدون هذا تأكيداً مكرراً بأساطير وخرافات مأخوذة عن متأخري اليونان ، وعن اليهود والنصارى ، أو عن مذاهب الفرس والمنوود .

وقد اعتبر الإخوان كل شيء من الأغنياء الزائلة القانية في هذا العالم رمزاً لشيء آخر في عالم آخر ، وحاولوا أن يقيموا على أنقاض الدين التقليدي الموروث والآراء الساذجة فلسفة روحية تحوى معارف الإنسانية وجهودها بقدر ما وصل إليه علمهم والفرص الذي كانوا يملكون إليه من التفلسف هو أن تتشبه النفس بالإله بحسب الطاقة الإنسانية .

(١) يقول إخوان الصفا : « وبالجملة ينبغي لإخواننا أيدهم الله تعالى ألا يعادوا ملأ من العلوم ، أو يهجرُوا كتاباً من الكتب ولا يتعصبوا على مذهب من المذاهب ؛ لأن رأينا ومذهبنا يستغرق المذاهب كلها ويجمع العلوم كلها » (رسائل ج ٤ ص ١٠٥) .

(٢) انظر الرسالة الثانية والأربعين في الآراء والديانات ج ٤ ص ٤٦ « وانظر أخبار الحكماء للقفطي ص ٦٢ طبعة مصر سنة ١٣٢٦ هـ .

(٣) رسائل ج ٣ ص ٥٩ ، ٢٨٢ ، ٢٨٣ .

وقد أخفى إخوان الصفا آراءهم الانتقادية في رسائلهم بعض الإخفاء ،
وذلك لأسباب غنيّة عن البيان ؛ غير أن حملتهم على المجتمع وعلى الأديان الموروثة
تتجلى من غير أدنى احتياط في رسالة الحيوان والإنسان ، وفيها ألبسوا آراءهم ثوباً
رمزياً ، فقالوا على السنة الحيوان ما لو خرج من ثم إنسان لأثار حوله الشكوك .

٤ - العلم :

ولما كان إخوان الصفا قد قبسوا من كل المذاهب ، وعرضوا فلسفتهم من
غير مراعاة منهج جيّد في تقسيمها ، فمن العسير أن نبين لها صورةً شاملةً متسقة
الأجزاء . وأياً ما كان فلا نجد بُدّاً من أن نعرض أهم ما في فلسفتهم من آراء ،
وإن كانت أجزاء هذا العرض مفككة في بعض الأحيان ، وأن نبسطها
في نسق^(١) .

يقسم إخوان الصفا في رسائلهم ميدان النشاط العقلي إلى : المعلوم ،
والصناعات ؛ والعلم هو صورة المعلوم في نفس العالم^(٢) ، أو هو ضرب من الوجود ،
أسى والطف وأدنى إلى الوجود المعقول من الأشياء المادية المتحققة في الخارج ؛
أما الصناعة فهي إخراج الصانع الصورة التي في فكره ووضعها في الهيولى

والعلم موجود بالقوة في نفس المتعلّم ، وهو لا يصير علماً بالفعل إلا بتأثير المعلم
وإرشاده ؛ وأنفس العلماء علامةٌ بالفعل^(٣) . ولكن من أين أتى العلم للمعلم

(١) ولا بد لمن يريد أن يفهم كل ما سيقل عن فلسفة إخوان الصفا من قراءة رسائلهم ،
وقد حاولت ، بقدر استطاعتي ، أن أعين القارىء بإشارتي إلى ما يساعد على فهم كلام المؤلف ،
من تلك الرسائل .

(٢) رسائل ج ١ ص ١٩٨ ، ٢١١ ، ٣١٧

(٣) نفس المصدر

الأول ؟ يذكر إخوان الصفا رأى الفلاسفة الذين يذهبون إلى أن العالم يستخرج العلم برويئته وفكره ؛ ويذكرون رأى المتكلمين الذين يقولون بأنه يأخذه عن الوحي^(١) ؛ أما رأيهم هم فهو أن للعلم طُرُقًا أو وسائل مختلفة ؛ ولما كانت النفس في المرتبة الوسطى بين عالم الأجسام وعالم العقول ، صار علم الإنسان بالمعلومات من ثلاث طرق^(٢) . فبطريق الحواس تعرف النفوس ما هو أخس من جوهرها ؛ وبطريق البرهان تعرف ما هو أعلى منها وأشرف ؛ ثم هي تعرف ذاتها وجوهرها بالتأمل العقلي ، أو إدراكها إدراكا مباشرا .

ومعرفة النفس لذاتها أوثق أنواع المعرفة وأفضلها . وإذا حاول الإنسان أن يذهب في المعرفة إلى ما وراء ذلك ألنى نفسه مقيّداً من وجوه شتى ؛ ولهذا يجب على الإنسان ألا يتدلسف دفعة واحدة بأن يبحث في مسائل من قبيل حدوث العالم أو قديمه^(٣) ، بل يجب عليه أن يمتحن قواه فيما هو أسهل من ذلك . والنفس لا تستطيع الارتقاء في مدارج معرفة الله معرفة بريئة من الشوائب إلا بالزهد والانصراف عن الدنيا والأعمال الضالحة .

٥ — الرياضيات :

وبعد أن يتلقى المتعلم علوم اللسان والشعر والتاريخ ، وهي علوم ليست من علوم الدين ، وبعد أن يتلقى أيضاً علوم الدين ومذاهب الكلام ، يجب عليه أن

(١) رسائل ج ١ ص ٢٢٥ .

(٢) رسائل ج ٢ ص ٣٣٤ ، ٣٥١ ، ٣٥٢ .

(٣) لإخوان الصفا في قدم العالم رأى خاص : « فإن كان المراد بالقدم أنه قد أتى عليه زمان طويل فالقول صحيح ؛ وإن كان المراد أنه لم يزل ثابت العين على ما هو عليه الآن فلا ؛ لأن العالم متغير ، ففيه الكون والقساد ، والأجسام الفلكية دائمة الحركة والنقلا . رسائل ج ١ ص ٣٥٨ .

يشرع في دراسة الفلسفة مبتدئاً بعلوم الرياضيات . وهنا نجد إخوان الصفا يعالجون كل شيء على طريقة الهنود وأصحاب المذهب الفيثاغوري الجديد ؛ فيتلاعبون بالأعداد بل بالحروف الهجائية تلاعباً صبيانياً . وقد استفادوا فائدة خاصة من أنهم وجدوا عدد حروف الهجاء العربية ثمانية وعشرين حرفاً ، أى $2 \times 7^{(1)}$ ؛ وبدل أن يسيروا في دراستهم للأشياء على أساس الواقع المشاهد ، فإنهم أطلقوا تخيلهم العنان في جميع العلوم ، طبقاً لقياسات لغوية ولعلاقات بين الأعداد .

وهم ، في علم الحساب ، لا يبحثون في العدد ، من حيث هو ؛ وإنما يبحثون في دلالته وخصائصه ؛ وكذلك لا يحاولون أن يعبروا عن الأشياء تعبيراً رياضياً عددياً ، بل هم يعلّون الأشياء بما يتفق مع نظام الأعداد . وعلم العدد عندهم علم إلهي ، فهو أشرف من العلم بالمحسوسات ، لأن المحسوسات إنما كوِّنت على مثال الأعداد والمبدأ المطلق لكل وجود مادي أو ذهني هو الواحد ؛ ولذلك فهم العدد قوام لكل فلسفة ، في أولها ووسطها وآخرها .

أما الهندسة ، بأشكالها المنظورة بالعين ، فهي مجرد وسيلة تسهل فهم الفلسفة على المبتدئين ؛ والحساب وحده هو العلم العقلي الصحيح . ولكن الهندسة أيضاً منها هندسة حسية ، موضوعها الخطوط والسطوح ، ومنها هندسة عقلية^(٢) ، موضوعها أبعاد الأشياء من طول وعرض وعمق . والغاية المقصودة من الحساب والهندسة هي إرشاد النفوس والتهدي بها من المحسوسات إلى المعقولات .

والهندسة والحساب يؤدّيان بنا أولاً إلى النظر في الكواكب . وهنا ، في التنجيم ، نجد عند إخوان الصفا نظريات مُغرقة في الخيال ، وقد يناقض بعضها

(١) ج ١ ص ٩٤ — ٩٥

(٢) رسائل ج ١ ص ٥٠ .

بعضاً ، وما يكون لنا أن ننتظر شيئاً غير هذا ؛ فهم يعتقدون في كل ما يقرّرون أن النجوم تنبئ بالمستقبل ، بل يعتقدون أنها تحدث ، أو تؤثر تأثيراً مباشراً ، في كل ما يقع تحت فلك القمر . وسعادات الكائنات ومناحسها يأتیان كلامها ، في نظرهم ، من النجوم ؛ فالمشتري والزهرة والشمس تجرى بالسعد ، وزحل والريخ والقمر تجرى بالنحس ، وأما عطارد فممتزجٌ ، فيه السعادة والنحوسة معاً^(١) ، وهو الذي يهب الإنسان العلم والمعرفة خيراً وشرّاً .

ولكل كوكب من الكواكب ناحيةٌ خاصةٌ يؤثر فيها ، والإنسان إن لم تُعاجله المنية ، يتعرض لتأثير الأجرام السماوية كلها ، واحداً واحداً ؛ فالقمر يساعد الجسد على النمو والزيادة ، وعطارد يُنمّي العقل ؛ ثم يقع الإنسان بعد ذلك تحت تأثير الزهرة ؛ والشمس تهبه نعمة البنين والمال والرياسة والرفعة ، والريخ يعطيه الشجاعة والأنفة والعزة ؛ وبعد ذلك يتأهب بإرشاد المشتري للرحيل إلى حياته الآخرة ، وذلك بالعبادة ؛ ثم يصل إلى السكون والراحة تحت تأثير زحل . ولكن أكثر الناس لا تطول أعمارهم ، أو هم لا يكونون في حالة تهيب لهم استكمال الفضائل الطبيعية في غير اضطراب . ولذلك فإن الله يُلطف بهم ويبعث إليهم الأنبياء ؛ فإن عملوا بما رسموا لهم استطاعوا في الزمن القصير أن يستكملوا فضائل نفوسهم ، وإن كانوا قصيري الأعمار أو كانت ظروف حياتهم غير ملائمة^(٢) .

٦ - المنطق :

والمنطق ، عند إخوان الصفا ، وثيق النسب مع الرياضيات ، فكما أن

(١) رسائل ج ١ ص ٨٢ ، ج ٢ ص ٣٥٣ ، ج ٣ ص ٣٧٩ ، ج ٤ ص ٢٦

(٢) رسائل ج ١ ص ٣٨٧ .

الرياضيات تساعدنا على التهدي من المحسوسات إلى العقولات ، فالمنطق في مكان وسط بين العلم الطبيعي والعلم الإلهي ؛ ذلك أن العلم الطبيعي يبحث في الأجسام ، وعلم الإلهيات يبحث في المصور المفارقة^(١) ، أما المنطق فهو يبحث في المعاني العقلية لهذه ، كما يبحث عن تصور النفس لتلك . على أن المنطق دون الرياضيات في شأنه وفي موضوعه ؛ لأن موضوع الرياضيات ليس فقط شيئاً متوسطاً بين المحسوس والمقول ، بل هو جوهر الوجود كله . على حين أن المنطق يظل مقصوراً قهراً تماماً على الصور الذهنية المترددة بين المحسوس والمقول . والأشياء نموذجها الأعداد ، أما الصور والمعاني فنموذجها الأشياء المحسوسة .

ومنطق إخوان الصفا يبني على مقدمة فرفوريوس وعلى المقولات . فكتاب العبارة ، وأناطوطيقا لأرسطو . وليس فيه إلا قليل من الابتكار ، أو هو خلو من الابتكار جملة .

ولإكمال التماثل أضاف إخوان الصفا إلى الألفاظ الخمسة التي عند فرفوريوس لفظاً سادساً ، هو « الشخص » ؛ ومن هذه الألفاظ الستة عندهم ثلاثة تدل على الأعيان ، وهي : الجنس والنوع والشخص ؛ وثلاثة تدل على المعاني وهي : الفصل والخاصة والعرض^(٢) .

والمقولات العشر أسماء أجناس ، أولها الجوهر ، والتسعة الأخرى أعراض له^(٣) . ثم يكمل الإخوان نظام المفاهيم والمعاني الكلية عندهم باستعمال التقسيم إلى أنواع .

(١) رسائل ج ١ ص ٥٠ .

(٢) نفس المصدر ج ١ ص ٣١٣ .

(٣) نفس المصدر ج ١ ص ٣٢٣ .

على أنه يوجد إلى جانب التقسيم مناهجٌ منطقية أخرى ، وهي التحليلُ والحدُّ والبرهانُ ؛ أما التحليل فهو منهج المبتدئين ، لأنه يعين على معرفة الأمور الجزئية ؛ وأما الحدُّ والبرهان فهما أدق وألطف وكاشفان للأشياء المعقولة : فبالحدُّ تُعرف حقيقة الأنواع ، وبالبرهان تُعرف حقيقة الأجناس^(١) .

والحواس تُعرفنا الوجود المادي للأشياء المحسوسة ، أما حقيقة الأشياء المادية وماهيتها فنصل إليها بالروية والتفكير . والمعرفة التي نصل إليها من طريق الحواس قليلة ، ونسبتها لما ينتج عنها من المعقولات كنسبة حروف الهجاء لما يتركب عنها من الأسماء^(٢) ، والأحكام التي يستخرجها العقل الإنساني من هذه المبادئ العقلية هي أسمى أنواع المعرفة ، وهي معرفة استنباطية يحصلها العقل بنفسه أو هو يكتسبها ، وتفرق عن المعرفة التي تُستمدُّ من الفطرة أو من الوحي الإلهي .

٧ - الله والعالم :

والعالم كله صادر عن الله ، الموجود الأعظم ، المنزه عن الشخصيات ومن الأضداد ، حتى عن التضاد بين الجسماني والروحي ، وذلك بطريق الصدور . وإذا عبر إخوان الصفا أحياناً بالخالق فذلك مسaireً لأسلوب أهل الكلام في تعبيرهم ، ومراتب الصدور هي^(٣) : (١) العقل الفعّال (voûs) (٢) العقل المنفعل أو النفس الكلية (٣) الهيولى الأولى ، (٤) الطبيعة الفاعلة ، وهي قوة من قوى النفس الكلية ، (٥) الجسم المطلق المسمى الهيولى الثانية ، (٦) عالم الأفلاك ، (٧) عناصر العالم السفلي ، (٨) المعادن والنبات والحيوان المكونة من هذه

(١) نفس المصدر ج ١ ص ٣٢٦ ، ص ٣٤٣ - ٣٤٤ .

(٢) رسائل ج ١ ص ٣٤٩ .

(٣) رسائل ج ١ ص ٢٨ - ٢٩ .

العناصر . وهذه ماهيات ثمان ، وهي والله ، الذات المطلقة التي هي في كل شيء ومع كل شيء ، تكمل مجموعة الماهيات الأولى ، التي توازي الأعداد التسعة .
والعقل والنفس والهيولى الأولى والطبيعة جواهر بسيطة ، أما عند الجسم فيبتدىء عالم المركبات . وكل شيء في هذا العالم إما أن يكون هيولى أو صورة ، جوهر أو عرضاً ، والجواهر الأولى هي الهيولى والصورة ، والأعراض الأولى هي للكان والحركة والزمان ، ويمكن أن نضيف إليها ، إذا سائرنا مذهب إخوان الصفا ، الصوت والضوء .

والهيولى واحدة ، وإنما تختلف باختلاف ما يحلّ فيها من الصور^(١) ، ويسمى الجوهر أيضاً الصورة المادية المقوِّمة ، والعرض يُسمى الصورة العقلية المتَّمة^(٢) . ولا نجد عند إخوان الصفا كلاماً واضحاً في هذه المسائل ، وعلى كل حال فالجوهرية تُلتمس في الكل دون الجزئى ، والصورة مقدّمة على الهيولى ، وكأنما الصورة الجوهرية طيف ينفّر من كل اشتغال بالمادة ، فهي تسرى ، كما تشاء ، متقلّبة خلال عالم المادة الأدنى ؛ وليس هناك ما يدل على وجود أية علاقة في الجوهر بين الهيولى والصورة ، فهما منفصلتان ، لا في الذهن فقط بل في الخارج أيضاً .

ويستطيع القارئ أن يكوّن لنفسه مما تقدم فكرة عن تاريخ الطبيعة ، كما رآه إخوان الصفا ، وقد مثّلهم بعض الباحثين بأنهم داروينيو القرن العاشر الميلادى^(٣) ، ولا شيء أبعد عن الصواب من هذا الرأى . نعم ، كانوا يذهبون

(١) رسائل ج ٢ ص ٤ ، ٦ .

(٢) رسائل ج ٢ ص ٤٦ ، ج ١ ص ٣١٩ .

(٣) اعلاه يشير إلى العلامة ديتريشى ، فله بحث في هذا الموضوع عنوانه : الدروينية

في القرن العاشر والتاسع عشر : Fr. Dieterici : Darwinismus im X und XIX Jahrhundert, 1878.

إلى أن عوالم الطبيعة تؤلف سلسلة تصاعدية متصلة الحلقات ، غير أن العلاقة بين هذه العوالم لا تنبئ على التركيب الجسمى لكل عالم ، بل هي تتعين بحسب الصورة الداخلية أو نفس الجوهر . والصورة تسرى سرّياً خفياً من أدنى الموجودات إلى أعلاها ، ومن أعلاها إلى أدناها ، ولكن ذلك لا يكون بحسب قوانين داخلية للنشوء ، كما أن الصورة لا تتكيف أثناء انتقالها بما يلتئم مع الظروف الخارجية ، بل هي تسرى طبقاً لتأثيرات السكواكب ، وسريانها ، في الإنسان على الخصوص ، يتوقف على سلوكه العملى والنظرى . أما وضع تاريخ التطور بالمعنى الحديث لهذه الكلمة فقد كان بعيداً كل البعد عن ذهن إخوان الصفا ، فهم يصرّحون في غير لبس أن الفرس والقيط أشبه بالإنسان من القرد ، وإن كان جسم القرد أقرب شبيهاً بالإنسان من جسم الفرس أو القيط . والحق أن الجسد في مذهب إخوان الصفا قليل الشأن جداً ، وموت الجسد عندهم ولادة للروح ، والروح وحدها هي الماهية الفعّالة ، وهي تخلق الجسد لنفسها .

٨ — النفس الإنسانية :

نرى مما تقدم أن آراء إخوان الصفا في الطبيعة تكاد تتحول تماماً إلى مباحث نفسية ؛ ولنجعل كلامنا مقصوراً على النفس الإنسانية .
هي تقع في الرتبة الوسطى بين الموجودات ؛ وكما أن العالم إنسان كبير فالإنسان عالم صغير .

والنفس الإنسانية فيضٌ صادرٌ عن النفس السككية ، أو نفس العالم ؛ ونفوس أفراد الإنسان تؤلف جوهرًا يمكن أن نسميه الإنسان المطلق أو نفس الإنسانية . ونفس الإنسان غائصةٌ في بحر الهوى ، ولا بد لها من أن تصير عقلاً بالتدريج .

والنفس قوى كثيرة تعينها على بلوغ هذه الغاية ، وأفضلها القوى النظرية
المفكّرة ، لأنها تؤدي إلى المعرفة ، والمعرفة لباب حياة النفس .

ونفس الطفل في أول أمرها كصحيفة بيضاء ، لم يُنقش عليها شيء ؛ وكل
ما نحمله إليها الحواس الخمس تنارله القوة التخيلية وتجمعه ، ويجري هذه القوة
مقدّم الدماغ ؛ ثم تدفعه إلى القوة المفكّرة — ومسكنها وسط الدماغ — فتميّز
بعضه من بعض ، وتعرف الحق من الباطل ؛ ثم تؤديه إلى الحافظة ، التي يجراها
مؤخّر الدماغ ، والقوة الناطقة تعبّر عما في النفس بالألفاظ للسامعين ، أو تُقيدها
بصناعة الكتابة ، فيكون للنفس خمس حواس باطنة تقابل الخمس الظاهرة^(١) .

والقوة السامعة مقدّمة على القوة الباصرة ، في الحواس الظاهرة ، لأن
الباصرة مقيدة باللحظة التي تُبصر فيها ، ويشغلها ما تحسه بالفعل في تلك
اللحظة ؛ أما السامعة فهي تمي ما أحسّته في الماضي ، وتسمع نغمات الأفلاك
المعآلفة ؛ والسمع والبصر هما الحاستان الروحيتان ، وفعلهما لا يدخل فيه
عنصر الزمان .

وعلى حين أن الإنسان يشارك الحيوان في الحواس الظاهرة ، يجد خصائص
العقل الإنساني تتجلى في الحكم على الأشياء والتمييز بينها ، وفي استعمال اللغة وفي
التصرف في أنواع الأعمال .

والعقل يحكم على الأفعال ، وينعتها بالخير والشر ، وتوجه الإرادة بما يتفق
مع هذا الحكم . ويجب أن نبرر شأن اللغة من حيث قيمتها في ميدان المعارف
عند الناس . والفكرة التي لا نستطيع الإفصاح عنها بعبارات ما بلغة ما ، لا يمكن أن

تكون موضوعاً للفكر ؛ واللفظ بمثابة الجسد من المعنى ، وهذا لا يمكن أن يوجد مستقلاً بذاته^(١) .

ولكن يصعب التوفيق بين هذا الرأي في العلاقة بين اللفظ والمعنى وبين آراء أخرى لإخوان الصفا .

٩ — فلسفة الدين :

وتعاليم إخوان الصفا ، في صورتها الأخيرة ، هي فلسفة للدين ، غايتها التوفيق بين العلم والحياة ، بين الفلسفة والدين ، والناس في هذا يختلفون اختلافاً بيّناً ؛ فعامة الناس لا يستطيعون أن يخلصوا عبادتهم لله من علائق الحس ؛ وكما أن النبات والحيوان دون نفوس العامة ، فكذلك نفوس هؤلاء دون نفوس الفلاسفة والأنبياء ، وهؤلاء في مصاف الملائكة المقربين . وإذا بلغت النفس مقامها الأعلى صارت فوق دين العامة الموروث وفوق ما فيه من تصورات ورسوم حسية . ويجوز أن إخوان الصفا كانوا يعتبرون المسيحية والزرادشتية دينين أقرب إلى السكال^(٢) ؛ وقد قالوا : إن نبينا محمداً [عليه الصلاة والسلام] أرسل إلى قوم بدو أميين ، يسكنون الصحراء ، ولا يدركون ما في هذه الحياة الدنيا من جمال ، ولا يستطيعون إدراك روحانية الحياة الآخرة . وعبارات القرآن بما فيها من صور حسية إنما تتناسب مع فهم أولئك القوم ، وينبغي لمن هم أرق منهم في المعارف أن يؤوّلوها تأويلاً ينفي عنها الصفة الحسية .

(١) رسائل ج ١ ص ٣١٨ .

(٢) لم أجد في رسائل إخوان الصفا ما يؤيد هذا ، وهو من أغرب ما يُقال في الحكم على الإخوان ، ومن أملاء الهوى عند المستشرقين ، وعلى أي أساس يمكن أن ينهض ، أمام عاقل متفكر ، مثل هذا الرأي ؟ وأغلب الظن أن كلام المؤلف فيما يلي تلخيص بالفاظ من هند عن فكرة هي أبسر من هذا بكثير .

وعند إخوان الصفا أن الحقيقة لا توجد خالصة من الشوائب ، حتى ولا في الديانات الأخرى للأمم^(١) ؛ وكانوا يرون أنهم ديناً عقلياً فوق الأديان جميعاً ، وهم حاولوا أن يستنبطوا هذا الدين استنباطاً عقلياً ميثاقياً . وقد أدخلوا بين الله وبين العقل الفعال ، الذي هو أول مخلوقاته ، الفاموس الإلهي الذي يشمل كل شيء ، كبداً ثالث ؛ وهو وضع مجكم لإله رحيم ، لا يريد بأحد شراً .

ويصرح إخوان الصفا بأن الاعتقاد بأن الله يغضب ويعذب بالنار ونحو ذلك ، أمور لا يقبلها العقل ، ويقولون إن هذه الاعتقادات تؤلم نفوس معتقديها^(٢) ؛ ويرون أن النفس الجاهلة الآتية تاتي جَهَنَّمَا في هذه الدنيا وفي نفس الجسم الذي تعيش فيه ، والبعث هو مفارقة النفس للجسد . أما القيامة الكبرى ، في اليوم الآخر ، فهي مفارقة النفس السكّية للعالم^(٣) ، ورجوعها إلى الله ، وهذا الرجوع إلى الله هو غاية الأديان جميعاً .

١٠ - مذهبهم في الزجور :

ومذهب إخوان الصفا في الأخلاق ينزع إلى الروحانية والزهد ، وإن كانوا قد اقتبسوا من مختلف المذاهب .

والإنسان يكون خيراً إذا عمل بحسب طبيعته الحقيقية ، والعمل الحمود هو الذي تفعله النفس حرة مختارة ؛ والأعمال الفانية هي التي تصدر عن الروية

(١) لعل المؤلف يقصد الديانات المنزلة التي اتصل ظهورها بالأمم كالإسلام والمسيحية واليهودية ، وهي تُقابل الأديان العقلية .

(٢) يذكر إخوان الصفا الآراء الفاسدة في الرسالة الثانية والأربعين ، انظر بنوع

خاص ج ٤ ص ٦١ .

(٣) رسائل ج ٢ ص ٤٢ .

العقلية ، والد مل الخلق بالأجر هو الذى يكون مطابقاً لأحكام الناموس الإلهى ؛
أما الأجر فهو هجرة عن العروج إلى ملكوت السموات .
ولكن لا بد من هذا من أن تشاق النفس إلى العالم الأعلى ؛ ولذلك فالهبة
أسمى الفضائل ، وهى الهبة التى غايتها الفناء فى الله ، المحبوب الأول . وتظهر هذه
الهبة فى هذه الحياة الدنيا على صورة التسامع الكريم المشبع بروح التقوى والرضا
عن جميع الخلق ؛ هذا الحب يُشَلِّج ، مصدر ، ويطلق القلب من عقاله ، ويبعث
فى النفس الرضا فى هذه الدنيا ؛ وهو فى الحياة الآخرة عروج بالنفس إلى
النور الأزلى .

لا نعجب ، بعد هذا ، أن الإخوان كانوا يبخسون قدر الجسد مخساً عظيماً ،
ويقولون إن الإنسان ، على الحقيقة ، هو النفس . ويجب أن تكون أسمى غاياتنا
أن نعيش مع سقراط واقفين أنفسنا على العقل ، ومع المسيح [عليه السلام]
محتسين إياها على قانون الهبة ، ولكن يجب أن نعى بالجسد ونُضِلِّح من شأنه ،
لتجد النفس الوقت الكافى الذى تبلغ فيه كال رقيتها . وبهذه الروح يضع
الإخوان للكمال مثلاً إنسانياً أعلى يستعمرون بميزاته من خصائص الأمم المختلفة ؛
فالمثل الأعلى للرجل الكامل الخلق هو : آيت يكون فارسى النسب ، عربى
الدين ، عراقى الآداب ، عبرانى الخبر ، مسيحى المنهج ، شامى النسك ، يونانى
العلم ، هندى البصيرة ، صوفى السيرة ، ملكى الأخلاق ، ربانى رأى ،
إلهى المعارف ^(١) .

١١ — تأخير رسائل أقوام الصفا :

حاول إخوان الصفا ، على هذا النحو ، أن يوفقوا بين الدين والعلم ، ولكن

(١) انظر الرسالة الثانية والعشرين ، وخصوصاً آخرها ، ج ٣ ص ٣١٦

هذا لم يرخص أهل الدين ولا أهل العلم ؛ ذلك أن المتكلمين نظروا إلى طريقة إخوان الصفا في تأويلهم للقرآن على غير ظاهره تأويلاً يخرجهم عن المراد منه نظراً ازدراء — كما أن رجال الدين المسيحيين ينددون اليوم بتفسير السكونت نواستوى للعهد الجديد ؛ ثم إن المتشددون في التمسك بمذهب أرسطو نظروا لنزعة إخوان الصفا إلى الأخذ بآراء أفلاطون وفيثاغورس كما ينظر أحد أساتذة الفلسفة الحديثة إلى مذهب الروحانيين وأصحاب العلوم الخفية وما إليها .

غير أن رسائل إخوان الصفا ، أو آراءهم ، أثرت تأثيراً كبيراً في معظم المتقنين ؛ وأصبح دليل على هذا أننا نجد لرسائلهم ، على طولها ، مخطوطات كثيرة ، معظمها حديث العهد ؛ وقد ظهرت آراء إخوان الصفا في مجلتها من جديد عند ورق كثيرة في العالم الإسلامي ، كالباطنية والإسماعيلية والحشاشين والذروز أو غيرهم . وقد أفلحت الحكمة اليونانية في أن تستوطن الشرق ، وذلك عن طريق إخوان الصفا ، على حين كادت فلسفة المدرسة الأرسطائية لا تثمر إلا في جو مضطجع هيأ لها الأسراء . والإمام الغزالي يرمي بفلسفة إخوان الصفا جانباً ، ويمدّها فلسفة العامة من الناس ؛ غير أنه لا يجد بأساً في أن يقتبس منها ما فيها من خير^(١) ؛ وهو مدين لفلسفتهم بأكثر مما يعترف به .

وقد استفاد آخرون من رسائلهم في تأليف الموسوعات ، ولا يزال لهذه الرسائل تأثير في الشرق الإسلامي . وعبثاً حاول البعض أن يقضى عليها ، بأن أحرقها في بغداد مع مؤلفات ابن سينا عام ١١٥٠ م^(٢) .

(١) ارجع إلى كتاب المتقن من الضلال ص ١٣ — ١٤ و ص ١٩ ، طبعة مصر عام ١٣٠٩ هـ . ويقول الغزالي عن فلسفة إخوان الصفا إنها خليط من حق وباطل وإنها بالإجمال فلسفة ركيكة ، وإنها على التحقيق « حشو الفلسفة » .

(٢) انظر آخر الفصل الخامس بابن سينا .

٤ - الفلاسفة الآخذون بمذهب أرسطو

متأثرين بالأفلاطونية الجديدة في المشرق

١ - الكندي^(١)

١ - حياة الكندي :

يتصل الكندي ، من وجوه كثيرة ، بمشكلى المعتزلة^(٢) وبأهل عصره من الفلاسفة الطبيعيين الذين أخذوا بالمذهب الفيثاغورى الجديد ، حتى لقد كنا نستطيع أن نتكلم عنه عند كلامنا عن هؤلاء الفلاسفة ، قبل كلامنا عن الرازي ، (انظر ب ٣ ف ١ ق ٥) .

غير أن الروايات المأثورة مجمعة على أن الكندي أول من أخذ بمذهب المشائين في الإسلام ؛ وسيتبين مما يلي مقدار ما في هذا القول من حق ، وذلك بحسب ما نستطيع أن نعرفه من قليل انتهى إلينا من مؤلفات هذا

(١) انظر مقالتي : « عن الكندي ومدرسته » .

“Zu Kindi und seiner Schule”, in Stein's Archiv für Geschichte der Philosophie
XIII, S. 158 ff. وقد أخذت منها الكثير هنا دون تغيير كبير . (المؤلف)

انظر ما جاء عن الكندي في دائرة المعارف الإسلامية ، وبحسب ما عن الكندي للأستاذ الأكبر المرحوم الشيخ مصطفى عبد الرزاق ، بمجلة كلية الآداب عام ١٩٣٣ ، وبحسب آخر قدمه الأستاذ محمد متولى لدرجة الماجستير .

(٢) راجع التصدير للجزء الأول من رسائله ص ٢٨ وما بعدها .

الفيلسوف التي لم نجد من يُعنى بالمحافظة عليها عناية كبيرة^(١) .
 كان أبو يعقوب بن إسحاق الكندي^(٢) (من قبيلة كندة) عربى المنتسب ؛
 فُلِّقَ لذلك « فيلسوف العرب »^(٣) ، تمييزاً له عن أقرانه من المتوفّرين على
 دراسة الحكمة العقلية من غير العرب .

والكندى يردّ نسب نفسه إلى ملوك كندة القدماء . ونحن لا نتعرض هنا
 للمتحيص هذه الدعوى^(٤) ، وأياً ما كان قبيلة كندة التي كان أصلها من جنوب
 جزيرة العرب ، كانت أبعد قدماً في الحضارة من غيرها من القبائل . ونرح
 كثيرون من أفرادها إلى بلاد العراق ، واستوطنوها منذ أزمان بعيدة . وقد ولد
 فيلسوفنا في أوائل القرن التاسع الميلادى (أواخر القرن الثانى من الهجرة) على
 الأرجح ، في الكوفة وكان أبوه أميراً عليها .

ويظهر أن الكندى حصل بعض علومه في البصرة ، ثم في بغداد ، أى في
 حواضر الثقافة في عصره ؛ ومن هنا صار الكندى يعمل لثقافة الفرس وحكمة

(١) ليرجع القارىء فيما يتعلق بالكندى إلى نشرتنا لرسائله الفلسفية وتصديرتنا الواف
 عن فلسفته في الجزء الأول من رسائله . ولم تسكن معارفنا قبل هذه الرسائل ذات قيمة كبيرة .
 ونظراً لأن قد نشرت الشطر الأكبر من هذه الرسائل فى ذلك غنى عن التناول فى التعاقب
 على هذا الفصل .

(٢) اتفق صاعد (ص ٥٩) ، وابن النديم (ص ٢٥٥ طبعة لسنج ١٨٧١) ،
 وابن أبى أصيبعة (ج ١ ص ٢٠٦) على أنه أبو يوسف يعقوب بن إسحاق بن الصباح
 ابن عمران بن إسماعيل بن محمد بن الأشعث بن قيس الكندى

(٣) ارجع مثلاً إلى ابن أبى أصيبعة ج ١ ص ٢٠٦ ، والقبطى : إخبار العلماء بأخبار
 الحكماء ص ٢٤٠ ، طبعة مصر سنة ١٣٢٦ هـ ، وابن النديم ص ٢٥٥

(٤) انظر نسب الكندى كاملاً حتى ينتهى إلى قحطان عند ابن أبى أصيبعة ج ١ ص ٢٠٦
 طبعة مصر سنة ١٢٩٩ هـ (١٨٨٢ م)

اليونان شأنًا أكبر مما يحصل لدين العرب وقضايلهم^(١)؛ بل إنه كان يرى متابعة
لغيره دون شك، أن قحطان، الجذ الأعلى لعرب الجنوب، أخ يونان الذي
أنحدر من سلالة الإغريق^(٢). وكان يمكن القول بهذا الرأي في قصور بني العباس
ببغداد، حيث لم يكن أحدٌ يحفلُ بجذسيّة، وحيث كان الجميع ينظرون إلى
قدماء اليونان بعين الإعجاب.

ولا نعلم كم لبث الكندي في قصر الخلافة، ولا نعرف منصبه فيه،
ويذكر أنه كان يترجم كتب اليونان إلى العربية^(٣)، وأنه كان بهذب
ما يترجمه غيره، كما فعل بالكتاب المنحول لأرسطو والمسمى: «أوتولوجيا
أرسطوطاليس»^(٤)؛ وتروى لنا أيضًا أسماء كثير من المساعدين والنداميد الذين
يظهر أنهم كانوا يترجمون تحت إشراف الكندي. وربما كان فيلسوفنا يقوم في
قصر الخلافة بعمل المنجم أو الطبيب، وقد يكون أيضًا عمل بديوان الخراج؛ غير
أنه أقصى في أواخر أيامه عن قصر الخلافة، وأصابه ما أصاب غيره بسبب الرجوع
إلى مذهب أهل السنة، أيام الخليفة المتوكل (٢٣٢ — ٢٤٧ هـ = ٨٤٧ —

(١) هذا ما تمارضه آراء الكندي معارضة قامة — وإبراجم القارى — ^{١٩١} فمى
رغم أنها فلسفية تقيض بالإيمان وبتعظيم النبوة الحمديّة وعلوم القرآن.

(٢) ينسب المسعودي (مروج الذهب ج ٢ ص ٢٤٣ — ٢٤٤) هذا الرأي إلى ذوى
العناية بأخبار المتقدمين، ويقول إن الكندي كان يذهب إليه، ويذكر عليه رداً شعرياً
طريفاً لأبي العباس عبد الله بن محمد الناشي.

(٣) يقول ابن أبي أصيبعة ج ١ ص ٢٠٧: «وقال أبو ميثم في كتاب المذكرات
أماذان: سُدّاني الترجمة في الإسلام أربعة: حنين بن إسحق، ويعقوب بن إسحق الكندي،
وثابت بن قرة الحراني، وعمر بن الفريخان الطبري». وأغلب الظن أن الكندي لم يكن
«نافلاً»، أعني مترجماً بالمعنى الذي نفهمه الآن.

(٤) لا يوجد دليل كاف على أنه أسلح ترجمة هذا الكتاب، ولو كان فعل — مع العلم
أن هذا الكتاب كان ينسب لأرسطو — لذكره بين كتبه؛ لكن الكندي لم يذكر هذا
الكتاب في رسالته في إحصاء كتب أرسطو، وقد نشرناها في آخر الجزء الأول من رسالته.

(٨٦١ م) ، وحُرِّم من كتبه زماناً طويلاً^(١) ؛ أما عن خصاله فالتقدمون يذكرون في كتبهم أنه كان بخيلاً^(٢) ، ويذكرون مثل هذا في حق كثيرين غيره من المتأدِّبين الظرفاء ، ومن أهل الشغف بالكتب .

ونحن نجهل السنة التي مات فيها الكندي جهاناً للسنة التي ولد فيها ؛ ويظهر أنه مات بعد أن فقد حظوته في قصر الخلافة ، أو على الأقل بعد أن نزلت درجته هناك . ومن عجيب أذن المسعودي ، (انظر ب ٢ ف ٤ ق ٤) ، مع عظيم إجلاله للكندي ، لم يذكر شيئاً قط في هذا الصدد ؛ والراجح الذي يُستفاد من إحدى رسائل الكندي في علم أحكام النجوم أنه كان لا يزال على قيد الحياة بعد عام ٨٧٠ ميلادية . وفي هذا التاريخ كان دور صغير من الأدوار الفلسفية على وشك الانتهاء ، وكان القرامطة يستغلون هذا الأمر لإسقاط الدولة العباسية ؛ وكان من ولاء الكندي للدولة في هذا الظرف أنه أكد لها بقاء يدوم نحواً من أربعين وخمسين عاماً أخرى ؛ مع أنها كانت مهددة بقران في الكواكب . وربما يكون في هذا ما يرضى عنه من كان يراء من الخلفاء العباسيين ؛ فقد صدقت الأيامُ نبوءته ، فلم تقصِّر إلا بما لا يتجاوز نصف القرن^(٣) .

(١) ابن أبي أصيبعة ج ١ ص ٢٠٧ ، ٢٠٨ .

(٢) يصفه ابن النديم بالبخل ، ويذكر ابن أبي أصيبعة (ج ١ ص ٢٠٩) أن من وصايا الكندي لولده : « والدينار محوم فإن صرفته مات ، والدرهم مجبوس فإن أخرجته فر ، والناس سخرة فخذ شيئهم واحفظ شيئك » . ويذكر هذا البخل كثير من المؤرخين والأدباء كالجاحظ في كتاب البخل .

(٣) ظلت الخلافة العباسية قائمة في بغداد إلى وفاة المستعصم عام ٦٥٦ هـ (١٢٥٨ م) ، أي أنها ظلت نحو أربعين سنة بعد عام ٢٥٥ هـ (٨٧٠ م) ، ويذهب الأستاذ ماسينيون في كتابه : *Recueil de textes inédits concernant l'histoire de la mystique en pays d'Islam, Paris, 1929* إلى أن الكندي توفي عام ٢٤٦ هـ (٨٦٠ م) . وجعل الأستاذ نلبنو في كتاب تاريخ الفلك عند العرب (ص ١١٧ طبعة روما سنة ١٩١١) موت =

٢ - موقفه من علم الكلام :

كان الكندي رجلاً واسع الاطلاع على جميع العلوم^(١) ، وقد تمثل كل ما كان في عصره من علم ؛ ولكن رغم توصله إلى ملاحظات وآراء خاصة به في الجغرافيا وتاريخ المدن والطب وإذاعته لها ، فإنه لم يكن عبقرىاً مبتكراً بوجه من الوجوه^(٢) .

وآراؤه في المسائل الكلامية فيها نزعة المعتزلة^(٣) ؛ فقد كتب في الاستطاعة وزمان وجودها ، هل هي توجد قبل الفعل أو تكون معه ؛ وكان يؤكد القول بالعدل والتوحيد . وقد عارض الكندي نظرية كانت تُنسب في ذلك الزمان

= الكندي عام ٢٦٠ هـ (٨٧٣ م) ؛ ولكن يفهم من رسالة الكندي في ملك العرب أنه شهد الفتنة التي قتل فيها المستعين بالله سنة ٢٥٢ هـ — انظر مجلة كلية الآداب عام ١٩٣٣ ص ١٤٧ — ١٤٨ .

(١) انظر القفطي ص ٢٤٠ .

(٢) هذا حكم لا أساس له ، بل الكندي فيلسوف مبتكر بالمعنى الذي يعتبر به غيره مبتكراً ، ورسائله وما فيها من أفكار ومن مخالفة لأرسطو شاهدة بذلك .

(٣) يذكر ابن النديم والقفطي وابن أبي أصيبعة للكندي كتاباً في أت أفعال الباري كلها عدل لا جور فيها ، ويذكر أن له كتباً في التوحيد ؛ والعدل والتوحيد أكبر أصليين من أصول المعتزلة ؛ ثم إن الكندي يشارك المعتزلة فيما نهضوا له من الرد على الثنوية والماتانية والملحدية ؛ وتذكر له كتب في هذه المسائل ، كما تذكر له كتب في الرد على بعض المتكلمين ، وفي الاستطاعة وزمان كونها وغير ذلك من مسائل علم الكلام ؛ وقد كان متصلاً بخلفاء العباسيين الذين ناصروا المعتزلة ، وأصابه شيء بسب رجوع مذهب أهل السنة على يد المتوكل ؛ وهو رياضي وطبيب ، ويقول الشمري في نزعة الأرواح وروضة الأفراس (مخطوط بمكتبة الجامعة ص ١٨٣) إن الكندي كان مهندساً وأنه قد جمع في تصانيفه من الشرع والمقولات . وهو ، وإن كان يسمى فيلسوف العرب ، فهو يمثل دور الانتقال من الكلام إلى الفلسفة الخالصة ، كما تراها عند الفارابي . انظر : Ibrahim Madkour : La place d'al Farabi : dans l'école philosophique musulmane, Paris 1934, p. 5, 8-9

للهند أو البراهمة ، أساسها أن العقل وحده يكفي مصدراً للمعارف ، وأخذ يدافع عن النبوة^(١) ؛ ولكنه كان يحاول أيضا التوفيقَ بينها وبين العقل ؛ وقد حدا به الإسلامُ بالمذاهب في مختلف الملل إلى أن يقارن بعضها ببعض ، فوجدوها مُجمِعةً بأسرها على الاعتقاد بأن العالمَ صادرٌ عن علة أولى واحدة أزلية ، لا يستطيع علمنا أن يعرفها بأكثر من هذا^(٢) ؛ ولكن من الواجب على كل ذي نظر نقاب أن يُقرَّ بالوهية هذه العلة الأولى ، (الله قد أرشدنا إلى هذه السبيل ، وأرسل رسوله شهداء على الناس ، وأمرهم أن يبشروا من أطاعهم بالنعيم المقيم ، وأن ينفذوا من عصاهم بالعذاب الدائم .

٣ - الرياضيات :

وتنحصر فلسفة الكندي الحقيقية ، كما تنحصر فلسفة مجاصريه ، في الرياضيات والفلسفة الطبيعية^(٣) التي تمتزج فيها الأفلاطونية الجديدة بالفيثاغورية الجديدة ؛ وعنده أن الإنسان لا يكون فيلسوفاً حتى يدرس الرياضيات^(٤) . وكثيراً ما نجده في تأليفه يرسل خياله العنان ، فيتلاعب بالحروف والأعداد^(٥) .

(١) للكِندي رسالة في تثبيت الرسل عليهم السلام (ابن أبي أصيبعة ج ١ ص ٢١٢) ويذكر له الففطى كتاباً في إثبات النبوة على سبيل أصحاب المنطق (٢٤١) ، وتجد رأي الكندي في علم الرسل والفرق بينه وبين غيره وسموه عليه ، في رسالته في كية كتب أرسطوطاليس وما يحتاج إليه في تحصيل الفلسفة ، ص ٣٦٠ - ٣٦٣ ، ٣٧٢ - ٣٧٦ من الجزء الأول من رسائله .

(٢) يذكر ابن أبي أصيبعة (ج ١ ص ٢١٢) للكِندي « رسالة في افتراق الملل في التوحيد » وأنهم مجمعون على التوحيد ، وكل قد خالف صاحبه .
(٣) لكن أطول رسائله التي بين أيدينا هي الفلسفة الأولى ، وله رسائل في كل فروع الفلسفة وكل فروع المعرفة .

(٤) له « رسالة في أنه لا تتال الفلسفة إلا بعلم الرياضة » (ابن أبي أصيبعة والففطى) .

(٥) ربما يقصد المؤلف رسالة الكندي في ملك العرب وكتبه التي نشرت في أوروبا منذ زمان طويل .

وقد طَبَّقَ الرياضيات في أبحاثه الطبيَّة ، في نظريته المتعلقة بالأدوية المركَّبة ؛
والواقع أنه بنى قسماً من هذه الأدوية ، كما بنى فعل الموسيقى ، على نسبة المتوالية
الهندسية المتضاعفة . والأمر في الأدوية أمرٌ تناسب في الكيفيات المحسوسة
وهي : الحار والبارد والرطب واليابس ؛ فإذا أُريد أن يكون الدواء حاراً في درجة
١° فلا بد أن يكون له من الحرارة ضعف حرارة المزيج المعتدل ، وإذا أُريد أن
يكون الدواء حاراً في درجة ٢° فلا بد له من الحرارة أربعة أمثال حرارة المزيج
المعتدل ، وهلم جرا^(١) . ويظهر أن السكندى عوَّل على الحواس ، ولا سيما حاسة
الذوق ، في الحكم على هذا الأمر ، حتى لقد نستطيع أن نرى في فلسفته شيئاً من
فكرة التناسب بين الإحساسات وموضوعها . ولكن هذا الرأي ، إن كان
طريقاً مبتكراً على الإطلاق ، فهو لا يفتدو أن يكون من جانبهِ سوى تلاعب
بالخيال الرياضي .

على أن كاردان (Cardan)^(٢) ، أحد فلاسفة عصر النهضة ، اعتبر
السكندى ، لقوله بهذه النظرية ، واحداً من اثني عشر مفكراً هم أنقذ
المفكرين عقولاً .

(١) تعرض ابن رشد في كتابه « السكليات » عند كلامه عن قوانين تركيب الأدوية
لرأى السكندى هذا وتقدم تقدماً شديداً . وهو يعيب السكندى بأنه في كتابه في طبيعة الأدوية
ساء بشاعات وهذيانات أدت إلى تخبُّط في علم الأدوية . وليس من السهل معرفة اسم كتاب
السكندى ؛ فقد يؤخذ من كلام ابن رشد أنه في طبيعة الأدوية أو أنه في طبيعة الدواء المركب .
راجع كتاب « السكليات » لابن رشد ، طبعة المغرب ، ١٩٣٩ س ١٦١ فما بعدها ،
خصوصاً من ١٦٨ لتجد موضع رأى السكندى في المشكلة وتجد ابن رشد له .

(٢) Cardanus : De Subtilitate, lib. XVI, — راجع تصديرنا للجزء الأول

من رسائل السكندى لتجد كلام كاردان وترجمته

٤ — الله ، العالم ، النفس :

كان الكندي ، كما تقدم القول ، يذهب إلى أن العالم مخلوق لله ، وفعل الله في العالم إنما هو بوسائط كثيرة . فالأعلى يؤثر فيها دونه . أما المعلوم فلا يؤثر في عاقته التي هي أرق منه في مرتبة الوجود ؛ وكل ما يقع في السكون يرتبط ببعضه ببعض ارتباطاً علة بمعلوم^(١) ، بحيث نستطيع من معرفة الملل ، كالأجرام السماوية ، أن نعرف المعلوم ، كالحوادث المستقبلية ؛ ثم إننا متى عرفنا موجوداً من الموجودات معرفة تامة كان لنا منه مرآة تنعكس فيها سائر الموجودات الأخرى في العالم^(٢) .

وكمال التحقق إنما هو من شأن العقل ، وإلى العقل مراد كل فعل . والمادة إنما تتصور بالصورة التي يشاء العقل إفاضتها عليها .

والنفس في الرتبة الوسطى بين العقل الإلهي وبين العالم المادي ؛ وعنهما صدر عالم الأفلak . والنفس الإنسانية فيض من هذه النفس ؛ وهي من حيث طبيعتها ، أعنى من حيث ما يصدر عنها من أفعال ، مقيدة بمزاج جسدها ، أما باعتبار جوهرها الروحي فهي مستقلة عنه ؛ وهي بمنجاة من تأثير الكواكب ، لأن تأثير الكواكب قاصر على الأمور الطبيعية^(٣) .

(١) نجد بعض هذه الآراء في رسائل الكندي في الفاعل الحق الأول التام والفاعل الثالث الذي هو بالهواء . ليسكن العقل الحق ، وهو الإيجاد عن عدم ، لله وحده . وكل شيء حادث بفعل الله .

(٢) يؤخذ شيء من هذه الآراء من أسماء كتب الكندي ، ولعل بعضها استنباط المؤلف أو مأخوذ من مراجع لاتينية .

(٣) في المكتبة النيمورية (رقم ٥٥) بدار الكتب المصرية رسالة الكندي في النفس ، وهي ضمن مجموعة (من ص ٦٣ — ٧٦) ، وقد ذكر فيها الكندي آراء =

ويذهب الكندي إلى أن نفس الإنسان جوهرٌ بسيطٌ غيرُ فانٍ ، هبط من عالم العقل إلى عالم الحس ، ولكنها مزودة بذكرى حياتها السابقة وهي لا تطمئن في هذا العالم لأن لها حاجاتٍ ومطالب شتى تحول دون إرضائها الحوائل ، فيكون ذلك مصحوباً بالآلام .

والحق أنه لا دوام لشيء في هذا العالم ، عالم الكون والفساد ، الذي قد يُسلب منا في أي لحظة كل ما هو عزيز لدينا من مُقَنِّنَاتِهِ ، ولا ثبات ولا دوام إلا في عالم العقل . فإذا أردنا أن نَقَرَّ أَعْيُنُنَا ببقاء مُقَنِّنَاتِنَا ، وألا يسلب منا ما هو حبيبٌ إلى نفوسنا ، وجب علينا أن نُقْبِلَ على خيرات العقل الدائمة ، وعلى تقوى الله ، وأن نَعْكُفَ على طلب العلم وعلى صالح الأعمال ؛ أما إذا جعلنا طلب الخيرات الحسية المادية هَمًّا ، معتقدين أننا قادرون على استبقائها ، فإنما نجري وراء المحال الذي ليس في الوجود^(١) .

٥ — نظرية العقل :

ونظرية الكندي في المعرفة تتفق مع هذه الإثنينية التي ركناها المحسوس والمقول والتي تنزع نزعة خلقية ميتافيزيقية . ويذهب الكندي إلى أن معارفنا إما أن تكون حسية وإما أن تكون عقلية ؛ أما ما بين قوتَي النفس الحسية

لأرسلو وأفلاطون وغيرها . والنفس بسيطة ، جوهرها من جوهر الله ، وهي نور من نوره ، وإذا فارقت البدن انكشفت لها الأشياء كلها ، وصارت شبيهة بالله . والجري وراء الذات يحول دون معرفة الأشياء الشريفة ، وإذا انصقلت النفس بالنظر في حقائق الأشياء ، ظهرت فيها الأشياء كما تظهر في مرآة صافية . وإذا فارقت البدن التذت لذة كبيرة . وقد لشرنا هذه الرسالة في الجزء الأول من رسائل الكندي ، ص ٢٧٠ فابعدا .

(١) راجع رسالة الكندي في الحيلة لدفع الأحزان ، وقد أعدناها للنشر ، وراجع تصدير الجزء الأول من رسائل الكندي ص ٨٠ (٢١) فابعدا .

والنقاية ، وهي القوة المتخيلة أو المتصورة ؛ فتسمى عنده قوة متوسطة ؛ فالحواس تدرك الجزئي أو الصورة المادية ، على حين أن العقل يدرك الكلي ، ويدرك الأنواع والأجناس ، أي الصورة العقلية . وكما أنت المحسوس في النفس هو الحسن ، فكذلك العقول هو والعقل شيء واحد^(١) .

وتظهر هنا لأول مرة نظرية العقل (voûs) في الصورة التي ظلت عليها تنبؤاً مكاناً عظيماً عند فلاسفة الإسلام الذين جاءوا بعد الكندي ، من غير أن يبالغوا في تغيير كبير . وهذه النظرية من المميزات التي تتميز بها الفلسفة الإسلامية في طول مجرى تاريخها . على أنه إذا كان يتجلى في نزاع علماء القرون الوسطى المسيحية حول المعاني الكلية عناية علمية أيضاً بالواقع الطبيعي فإن من أول ما يبدو في المباحث الفلسفية للمسلمين في العقل حاجتهم ورغبتهم من جانبهم في الثقافة العقلية .

والكندي يقسم العقل^(٢) أربعة أقسام : أولها العقل الذي هو بالفعل دائماً ، وهو علة جميع العقول والمقولات ؛ فهو عنده ، فيما يرجح ، الله أو العقل الأول الخالق ؛ وثانيها العقل الذي هو في نفس الإنسان بالقوة ؛ وثالثها العقل كعادة (habitus) ، وهو الذي في النفس بالفعل ، وتستطيع استعماله متى شاءت ، كقوة الكتابة في الكاتب ؛ ورابعها عقل هو فعل به تظهر النفس ما هو فيها بالفعل^(٣) .

(١) راجع رسالة الكندي في العقل ورسائله في ماهية النوم والرؤيا ، في الجزء الأول من رسائله .

(٢) تجد تفصيل ما يلي في رسالة الكندي في العقل .

(٣) هذه ترجمة دي بور للأصل اللاتيني ، إلى اللغة الألمانية ، ويحسن أن نذكر النص اللاتيني تلام عن نفرة ناجي (A. Nagy) لرسالة العقل ، بحسب ترجمة يوحنا الإسباني ، وذلك —

والعقل الأخير يبدو أنه عند الكندي ، فعل الإنسان ذاته ؛ أما إخراج القوة إلى العادة أو خروج العقل من القوة إلى الفعل فيرى أنه من فعل العلة الأولى ، أعني العقل الذي هو بالفعل دائماً .

فالعقل الذي يخرج من القوة إلى الفعل هبة من الله ، ولذلك فإن العقل الثالث يسمى بالعقل المستفاد (*intellectus adeptus sive adquisitus*) .

وهذا الرأي الأسامي الذي قال به القدماء ، وهو أن كل ما نعرفه عن الموجودات آتٍ من مصدر خارج عنها ، نفذ في ثنايا الفلسفة العربية في صورة العقل المستفاد ؛ ثم سرى إلى الفلسفة المسيحية . غير أن هذا الرأي يكاد يكون صحيحاً فيما يتعلق بهذه الفلسفة ، لأن « العقل الفعال » الذي أوجدها هو في الحقيقة أرسطو ، كما صوره علماء المذهب الأفلاطوني الجديد .

على أن الإنسان دائماً قد جعل لإلهه أو آلهته الفضل في أحسن ما عنده ؛ ومتكلمو الإسلام كانوا ينسبون أفعالنا الخلقية إلى الله بلا واسطة^(١) . أما عند الفلاسفة فالعالم أعظم قدراً من العمل ؛ ولما كان العمل متعلقاً بالعالم المحسوس

في مجموعة *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters* التي نشرها Clemens Bäumker ، مجلد ٧ ، الكرسي الخامس : "Prima est intellectus qui semper est in actu, secunda est intellectus qui in potentia est in anima, tertia est intellectus cum exit in anima de potentia ad effectum quarta est intellectus, quem vocamus demonstrativum" . ويوجد بحث قيم عن نظرية العقل عند فلاسفة الإسلام وغيرهم للأستاذ جيلسون (E. Gilson) في مجموعة *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge* ، عام ١٩٢٩ — ١٩٣٠ بباريس . وقد تأييده هو وغيره وبخنتنا المشكلة بحثاً مستفيضاً في مقدمة طويلة لنشرتنا لكتاب العقل للكندي ص ٣١٢ — ٣٥٨ من الجزء الأول من رسائله .

(١) : التعميم يحتاج إلى التخصيص ؛ فإن أهل السنة يقولون بأن الأعمال كلها مخلوقة لله ، وأنه غير ظالم ؛ والمعتزلة يقولون إن الإنسان خالق لأفعاله خيراً وشرها ، وهو يثاب ويثاقب على ذلك .

الأدنى ، فقد جاز أن يكون من كسب الإنسان ، أما علمه الأسنى أو العقل المحض فهو فيض من العالم العلوي ، أى من جانب الله .

وجلى أن نظرية العقل ، كما نراها عند الكندي ، ترجع إلى نظرية العقل عند الإسكندر الأفروديسي ، في الكتاب الثاني « في النفس » ؛ ولكن الإسكندر يؤكد تأكيده لا يحتمل الشك أن العقل عند أرسطو ثلاثة أقسام^(١) . أما الكندي فيقول إنه يمثل رأى أفلاطون بأرسطو ، وعنده تميز الأفلاطونية

(١) ونظرية العقل نظرية غامضة كثر فيها النزاع ، ورغم عموضها واضطرابها ، حتى عند أرسطو نستطيع أن نستخلص من كتاب De anima مقالة ٣ فصل ٤ ، ه أن العقل عنده :
١ — عقل منفعل : وهو من المقولات بمثابة المادة من الصور ، ويسمى عقلاً بالقوة ، وهو يقبل الاتحاد بجميع المقولات (كتاب النفس ٤٣٠ ، سطر ١٠ — ٢٥) .
٢ — عقل فعال : وهو بمثابة الصورة من الهولي : وهو يقدر على إحداث كل المقولات في العقل المنفعل (نفس المصدر) .

٣ — عقل بالملكة : هو العقل المنفعل بعد حصول المقولات فيه ، بحيث يكون قادراً على تعقلها متى شاء ، وهو في هذه الحالة بالقوة ، إلا أنها ليست قوة كالتى كان عليها قبل أن يعرف شيئاً قط (كتاب النفس ، المقالة الثالثة ٤٣٩ ب ، سطر ٥ — ١٠) .
ويجب أن نلاحظ أن هذه العقول جميعاً في النفس (انظر أيضاً : Gilson, Archives, p. 6) أما عند الإسكندر الأفروديسي فالعقل كما يذكر جيلسون (Gilson, Archives, p. 8) :
(١) عقل هيولاني (intellectus materialis) ، (٢) عقل يعقل وله ملكة يعقل (intellectus) (qui intelligit et habet habitum ut intelligat) (٣) عقل فعال (intellectus agens) والأول ليس مادياً ، وإنما يسمى بالهيولاني تشبيهاً له بالهيولي التي قد تقبل جميع الصور (Gilson p. 8) ، والثاني هو الهيولاني بعد حصول المقولات فيه بالفعل ، ومثاله قوة الكتابة في الكاتب (Gilson, p. 11) . والثالث مفارق ، وهو الذي يحدث المقولات في العقل الهيولاني (Gilson p. 13) ؛ وهو الله عند الإسكندر الأفروديسي .

ويشبه أن يكون الكندي قد أخذ العقل بالقوة والعقل بالملكة من أرسطو أو من الإسكندر ، والعقل الفعال الذي هو الله ، من الإسكندر وحده ، ثم إن الكندي يزيد العقل الرابع . وهو ما يمكن أن يسمى الظاهر ، لأن النفس تميز بها عما فيها إلى عقل آخر ، وهو ، كما يقول جيلسون (Gilson p. 23) ، قبل الشأن ولا يفتنى عليه فرق حقيقى بين التصنيفين .
راجع مقدمة رسالة العقل والعقل الرابع هو العقل لثالث معنى الظاهر أو المميز .

الجديدة بالفيثاغورية الجديدة ، فلا بد من ذكر العدد « ٤ » في كل شيء ومن التوفيق بين أذلاطون وأرسطو^(١) .

٦ — المكنى باعتباره أرسططاليسيا :

والآن فلنجمع ما قلنا : الكندي متكلم معتزلى وفيلسوف من الآخذين بالمذهب الأفلاطوني الجديد ، مع إنبافات من المذهب الفيثاغورى الجديد^(٢) .
والنزل الأعلى عند الكندي هو سقراط ، شهيد الوثنية في أثينا ؛ وقد ألف كتباً كثيرة حول سقراط وحول محنته وآرائه ، وهو يحاول التوفيق بينه وبين أرسطو على طريقة أهل المذهب الأفلاطوني الجديد .

ورغم هذا فالمأثور هو أن الكندي أول من أخذ بمذهب أرسطو وحذا حذوه في تأليفه^(٣) ، ولا شك أن لهذا الرأي أساساً من الصحة ، فأرسطو يتبوأ مكاناً كبيراً في ثبت الكتب التي صنفها الكندي^(٤) ، وهو لم يقنع بمجرد ترجمة كتب أرسطو ، بل درس ما ترجم منها وحاول إصلاحه وشرحه .
ومهما يكن من الأمر فإن كتب أرسطو في الطبيعة بما عليها من شروح

(١) راجع مقدمتنا لكتاب العقل للكندي لمعرفة موقفه الحقيقي في مشكلة العقل ومصدر رأيه فيه ،

(٢) لا يوجد في الرسائل الكثيرة العربية التي بين أيدينا للكندي ما يؤيد هذا تأييداً كافياً .

(٣) فيقول ابن أبي أصيبعة مثلاً ج ١ ص ٢٠٧ « ولم يكن في الإسلام فيلسوف غيره احتذى في تواليفه حذو أرسطوطاليس » (انظر أيضاً : O. Flügel, al-Kindi, Leipzig : 1857, S. 6 . فهو يذكر مثل هذا نقلاً عن ابن جليل ، وراجع رأينا في موقف الكندي بالنسبة لأرسطو في تصدير الجزء الأول من رسائله ص ٨٠ (١٣) — ٨٠ (٢١) .

(٤) ارجع إلى ثبت كتب الكندي في كتاب Flügel ترأه ألف خمسة كتب عن فضيلة سقراط وألفاظه وموته ومعاوراته . أما عن أرسطو فقد ألف كثيراً جداً ، وراجع مثلاً هامش رقم ١ ص ١٨١ مما تقدم

لإسكندر الأفروديسي قد أثرت في الكندي تأثيراً كبيراً ؛ ويعزُّز هذا ما يقوله الكندي من أن العالم غير متناهي بالقوة لا بالفعل ، وأن الحركة لا نهاية لها^(١) ، وبحو ذلك من المسائل ؛ فقد كان الفلاسفة الطبيعيون في تلك الأيام ، وكذلك كان إخوان الصفا ، يقولون مثلاً إن الحركة متناهية ، شأنها شأن العدد .

ضرب الكندي مصفحاً عن فلسفة عصره التي كانت تنزع إلى كشف الأسرار ، واشتدَّ في ذلك ، بأن أعلن أن الكيمياء علم خادع زائف . وقال إن الإنسان لا يقدر على أن يحدث الأشياء التي لا تقدر على إحداثها إلا الطبيعة ؛ والرجل الذي يشتغل بتجارب الكيمياء هو ، في رأى الكندي ، يخدع الناس أو يخدع نفسه . وقد حاول الرازي الطبيب المشهور أن ينقض رأى الكندي هذا^(٢) .

٧ — أصحاب الكندي :

أما تأثير الكندي معلماً ومؤلفاً فكان في الغالب عن طريق مصنفاته في الرياضيات وأحكام النجوم والجغرافية والطب . وكان أخلص تلاميذه وأكبرهم غير مدافع أحمد بن محمد الطبيب السرخسي المتوفى عام ٨٩٩ م^(٣) ؛ وكان صديقاً

(١) الكندي يقول بتناهي الجسم والزمان والحركة من جهة الفعل لا من جهة القوة والإمكان — راجع مثلاً الرسائل الأولى والرابعة والخامسة والسادسة من الجزء الأول من رسائله .

(٢) للكندي كتاب في التنبيه على خدع الكيمائيين (القفطي ص ٢٤٦) ؛ وللرازي كتاب الرد على الكندي في إدخاله صناعة الكيمياء في الممتع ، (ابن أبي أصيبعة ج ١ ص ٣١٦) .

(٣) هو أبو العباس أحمد بن محمد بن مروان السرخسي ، ويذكر ابن أبي أصيبعة أنه قُتل عام ٢٨٦ هـ (ج ١ ص ٢١٤ ، ٢١٥) .

للخليفة المعتضد ، وتولى الحسبة في حكومته^(١) ، وقد ذهب صحبة طيش
المعتضد^(٢) .

اشغل السرخسى بالكيمياء ، واجتهد في تعرف حكمة الخالق وقدرته في
مخائيل مخلوقاته ، واشغل بدراسة الجغرافية والتاريخ .

وأكثر من السرخسى ذكراً بين تلاميذ الكندي أبو معشر المتوفى^(٣)
عام ٨٨٥ م . ويرجع الفضل في شهرته إلى علم أحكام النجوم ، ويروى أنه في
سن السابعة والأربعين صار من المعجبين بالكندي ، بعد أن كان إلى ذلك العهد
من خصوم الفلسفة المتعصبين^(٤) . وذلك أنه درس الرياضيات دراسة لم تكمل له ،
فانتقل إلى دراسة علم أحكام النجوم . وسواء أكان هذا قد وقع قبل أم هو من
اختراع الرواة فإن مثل هذا المسلك في التعليم مما يميز العرب في تحصيلهم للعلوم
في القرون الأولى ، بما كان فيهم من شغف بالعلم ، وتهافت على معارف
لم يتكامل لهم فهمها .

(١) نفس المصدر ج ١ ص ٢١٤ .

(٢) ذكر ابن أبي أصيبعة (ج ١ ص ٢١٤) وابن النديم (ص ٢٦١) أن السرخسى
« كان أولاً مملئاً للمعتضد ، ثم تادمه وخمس به ، وكان يفضي إليه بأسراره ، ويستشير في
أمر مملكتيه . وكان الغالب على أحمد بن الطيب عليه لا عقله . وكان سبب قتل المعتضد إياه
اختصاصه به ، فإنه أفضى إليه بسر يتعلق بالقاسم بن عبد الله وبدر غلام المعتضد ، فأشاع
وأذاع بحيلة من القاسم عليه مشهورة ، فسأله المعتضد إليهما » . وقد قتله القاسم بعد سجن
في عام ٢٨٦ هـ .

(٣) هو أبو معشر جعفر بن محمد البلخي — يقول ابن النديم إنه توفي في رمضان
سنة ٢٧٢ هـ ، وقد جاوز المائة .

(٤) ذكر ابن النديم (ص ٢٧٧) عن أبي معشر ، أنه « كان يضاغن الكندي ،
ويقري به العامة ، ويشتم عليه علوم الفلاسفة ، فدرس عليه الكندي من حسن له النظر في
علم الحساب والهندسة ، فدخل في ذلك فلم يكمل له ، فعدله إلى علم أحكام النجوم ، وانقطع
شرب عن الكندي بنظره في هذا العلم ، لأنه من جنس علوم الكندي » ، ويقال إنه تعلم
النجوم بعد سبع وأربعين سنة من عمره .

ولم يخرج تلاميذ الكندي وجهه من الوجوه عن آراء أستاذهم ، ولم يخلص
إيمان آرائهم إلا بعض ما كتبوه مُقتَبَسًا في كتب متفرقة ، وقد يجوز أن شيئاً
من آرائهم حُفظ في رسائل إخوان الصفا ؛ غير أن معارفنا الآن لا تمكننا من
تحديد هذا المقدار تحديداً دقيقاً^(١) .

(٢) ولا يحسن أن ننتهي من الكندي من غير أن نشير إلى ملاحظة تتلاقى بفلسفته
أبداعاً القاضي صاعد في طبقات الأمم (ص ٦٠ طبعة مصر) وتابعه فيها ابن أبي أصيبعة
(ج ١ ص ٢٠٨) يقول صاعد عن الكندي : « ومنها كتبه في المنطق ، وهي كتب
قد نكت عند الناس ثقافاً عظيماً ، وقلما ينتفع بها في العلوم ، لأنها خالية من صناعة التحليل التي
لا سبيل إلى معرفة الحق والباطل في كل مطلوب إلا بها ؛ وأما صناعة التركيب ، وهي التي
قصد يعقوب في كتبه هذه إليها ، فلا ينتفع بها إلا من كان عنده مقدمات ، فحينئذ يمكن
التركيب ، ومقدمات كل مطلوب لا توجد إلا بصناعة التحليل » ، وسواء كان إغفال الكندي
هذه الصناعة جهلاً أو ضناً بها فهو نقص في نظر صاعد . ويذكر الففطى (ص ٢٤١) مثل
ما يذكر صاعد من إهمال الكندي لصناعة التحليل « التي لا تتحرر قواعد المنطق إلا بها » ،
ويقول : إن صناعة التركيب التي قصدتها في تواليفه لا ينتفع بها إلا المنتهى الذي عنها يتبعه في
هذا النوع . وقد لا يتجلى معنى صناعة التحليل التي يذكرها صاعد إلا بعد أن نرى ما يقوله
في كلامه عن الفارابي (ص ٦١) وتابعه عليه الففطى (ص ١٨٢) ، وابن أبي أصيبعة
(ج ٢ ص ١٣٦) . يقول صاعد إن الفارابي نبه : « على ما أغفله الكندي وغيره من
صناعة التحليل وأتقاء التعليم ، وأوضح القول فيها عن مواد المنطق الخمس ، وأفاد وجوه
الانتفاع بها ، وعرف طرق استعمالها وكيف تصرف صورة القياس في كل مادة منها ، فجاءت
كتبه في ذلك الغاية الكافية والنهاية الفاضلة » . ولعل هذه المواد الخمس هي ما يذكره
الفارابي في كتابه إحصاء العلوم (مصر ١٩٣١ ، ص ٢٨) من أن أصناف الخطابات التي
تستعمل لتصحيح شيء ما في الأمور كلها هي في الجملة خمسة : يقينية ، وظنونية ، ومنطوية ،
ومقنعة ، ونخيلة . والفارابي يبين خصائص كل من هذه والسييل المؤدى إليها ويشبه أن
تكون هذه الخمسة هي أجزاء المنطق على الحقيقة في رأى الفارابي ، ويقابلها البرهان ، والجدل ،
والأدويل المغاظة ، والخطابية ، والشعرية . أما المقولات والعبارة والقياس فهي توطئة
للبرهان ، وإنما دخلت في المنطق لأن القياس يتكون من أقوال ، والأقوال تتكون من
مقررات المقولات .

فكان صاعد يقول : إن الكندي أغفل تحليل أجزاء المنطق ، وبيان خصائص كل
منها ، وقوانينه ، ومقدار ما فيه من الحق ، حتى يستطيع الإنسان أن يستعمل كلا منها في
مكانه ، وأن يصل إلى الحق واليقين من أقوم الطرق ؛ ولا شك أن صاعداً أصاب في قوله إن
هذه الصناعة لا يستغنى عنها إلا المنتهون المتبحرون .

٢ - الفارابي^(١)

١ - أصحاب المنطق :

أخذ أصحاب المنطق أو أصحاب ما بعد الطبيعة^(٢) يتميزون ، في القرن العاشر

(١) إذا كان السكندى قد اعتبر « فيلسوف العرب » ، تمييزاً له عن أقرانه من الفلاسفة غير العرب ، فقد اعتبر الفارابي « فيلسوف المسلمين بالحقيقة » (مساعد ص ٦١) « وفيلسوف المسلمين غير مدافع » (الففطى ١٨٢) ؛ ويقول ابن خلدون (ج ٢ ص ١٠٠) : إنه « أكثر فلاسفة المسلمين ، ولم يكن فيهم من بلغ رتبته في فنونه ، والرئيس ابن سينا ، لكنه مخرج وكلامه انتفع في تصانيفه » . ويقول ظهير الدين البهقي (تاريخ حكماء الإسلام) : « غرر بدار الكتب المصرية ص ٨٢ » وهو كتاب تنبؤ سوان الحكمة للمؤلف نفسه ، وقد نشر في لاهور ، ١٣٥١ هـ) . والشهرزورى (نزهة الأرواح وروضة الأرواح ، صور مكتبة الجامعة ص ١٨٠) في ترجمة الفارابي : « وكان أبو علي تلميذاً لتصانيفه » ، ويكاد يلحس الإنسان صحة هذا الكلام فيما يفوق الحصر من آراء ابن سينا التي أخذها عن الفارابي ، من غير تغيير حتى في ألفاظها . ونسكاد لا نجد في فلسفته شيئاً إلا وأصوله عند الفارابي . راجع ما يقوله منك في كتابه Mélanges ص ٣٤٢ .

ويقول ديترى Dieterici في مقدمته لرسائل الفارابي (طبعة ليدن ١٨٩٠ م ص ٣) « إن الفارابي مؤسس الفلسفة العربية » . والذي يقرأ الفارابي يجد في تفكيره طرافة ونسوجاً وفهماً عميقاً يدل على طول تأمل في الفلسفة . وإذا كان السكندى ، كما ألمح إليه دى بور ، قريب الصلة بالمفكرين وبالفلاسفة الطبيعيين — ونستطيع أن نلاحظ هذا من أسماء مؤلفاته — فليس معنى هذا أن الفارابي أول فلاسفة الإسلام على الحقيقة ، لأن السكندى كما تدل على ذلك كتبه التي لا تحصى هو مؤسس الفلسفة الإسلامية ، وهي عنده أوضح وأكثر طرافة وأبعد عن الخلط والتوفيق للمصطنع وعن المعجزة العسكرية والافنوية . وقد كان الفارابي يحيى حياة الفلاسفة من زهد وانقطاع إلى التأمل . أرجع إلى ما كتب عن الفارابي دائرة المعارف الإسلامية ، وإلى بحث عنه للأستاذ الأكبر المرحوم الشيخ مصطفى عبد الرازق بمجلة المجمع العلمي العربي بدمشق في الجزء السابع من المجلد الثاني عشر ، وإلى بحث آخر قدمه لدرجة الماجستير المرحوم الأستاذ عباس محمود عنوان : نظرية المعرفة وسلة العلم بالدين عند الفارابي ، وإلى بحث قيم جداً للدكتور إبراهيم مذكور : Ibrahim Maðkour : La place d'al Farabi dans l'école Philosophique . ويجب على القارئ الرجوع إلى كتب الفارابي ورسائله المشار إليها أثناء البحث ، وأهمها مجموعتان : إحداهما طبع في ليدن والأخرى بحيدر آباد .

(٢) ربما كانت تسمية أصحاب ما بعد الطبيعة بأصحاب المنطق راجعة إلى أن منهمهم =

الميلادى (الرابع الهجرى) ، عن الفلاسفة الطبيعيين . والأولون يقعون فى أبحاثهم منهجاً أكثر دقة وصرامة من منهج المتكلمين ، وهم أيضاً يخوضون فى بحث مسائل غير التى يتناولها الطبيعيون . وقد رغبوا عن مذهب فيثاغورس وانقادوا لأرسطو ، الذى وصلت إليهم فلسفته فى ثوب من المذهب الأفلاطونى الجديد .

وهنا نجدنا أمام اتجاهين فى العلم ، عُنَى بكل منهما فريق .

فالفلاسفة الطبيعيون عُنُوا — على تفاوت — بدراسة ما فى الطبيعة من ظواهر مادية كثيرة ، كما هو الحال فى علم أحوال البلدان وعلم أحوال البشر . وهم أبدأً يبحثون فيما يصدر عن الأشياء من آثار ، معتقدين أن معرفة ماهيات الأشياء لا تنسب إلا بمعرفة ما يصدر عنها من الآثار ، وهم إذا جاوزوا الطبيعة والمقل والنفس فى أبحاثهم وارتقوا إلى ذات الله ، لم يخرجوا فى التعريف به عن القول بأنه العلة الأولى أو الصانع الحكيم الذى تتجلى حكمته ويتمثل إحسانه فى مخلوقاته ، أو هم يؤثرون هذا التعريف على ما سواه .

== يقوم على استنباط الأشياء من أصولها على طريقة برهانية دقيقة ؟ فتلا يؤلف ابن سينا كتاباً فى النفس على سنة الاختصار « ومقتضى طريقة المنطقيين » ، وفى كتاب النفس (مطبعة فاندريك س ٦٧) نراه يبرهن بعض المسائل « على مقتضى طريقة المنطقيين » . وأساس طريقة المنطقيين هو وضع القواعد الكلية والاستنباط منها بالبرهان ، وهو ما نلاحظه فى طريقة الفلاسفة فى الاستدلال ، وربما كان منهجهم أدق من منهج المتكلمين لما يشير إليه الفارابى كثيراً من أن المتكلمين يبنون أدلتهم على قضايا مشهورة مأخوذة من بادية رأى المشترك دون تمحيص . وكان الفارابى عناية خاصة بالمنطق ، وقد هنى بشرح كتب أرسطو المنطقية (مونك س ٣٤٢) ، ويومئى ابن سينا الفيلسوف الإسرائيلى أحد معاصريه وهو صمويل بن تيون ألا يقرأ فى المنطق إلا كتب الفارابى ، « لأن كل ما ألّفه ، خصوصاً كتاب مبادئ الموجودات ، فهو زهيرة الدقيق الخالصة » (مونك س ٣٤٤) . ولقد ليه مساعد فى طبقات الأئمة على فضل الفارابى فى المنطق فيما يتعلق بما سماه صناعة التحليل . راجع ما تقدم ، هامش س ١٤٩ — ١٥٠ .

أما أصحاب المنطق فينهجون طريقاً يُبين طريق الطبيعيين كل المباشرة .
فالحادث الجزئي في نظرم ثانوي الشأن ، وهو لا يزيد على كونه مقدرجاً تحت
كلى ، ويمكن استنباطه من هذا الكلى .

وعلى حين أن الفلاسفة الطبيعيين يحملون دراسة آثار الأشياء أساساً
لأبحاثهم ، فإن أصحاب المنطق يحاولون إدراك الأشياء ، باستنباطها من أصولها ؛
وهم في كل أبحاثهم يتلصسون ماهيات الأشياء وحقائقها ، من أدناها إلى ذات الله .
ولكى نبين الفرق بين مذهبهم ومذهب الطبيعيين بمثال نقول إن أول صفة لله
في نظرم هي أنه الموجود الواجب الوجود ، على حين أن أول صفاته عند
الفلاسفة الطبيعيين هي أنه الصانع الحكيم ^(١) .

(١) ولنوضح طريقة القارابى الاستنباطية بأمثلة من ميدان الميتافيزيقى تبين معنى كلام
المؤلف : فالقارابى ، فيما يتعلق بوجود الله مثلاً ، يقول إن أحد طريق الاستدلال على
وجود الله هو النظر فى « عالم الخلق » وما فيه من أمارات المنفعة والإتقان ، وهذا
هو طريق الصعود من الفعل إلى الفاعل ؛ ولكن الباحث ، إذا سلك هذا الطريق ، مرشح
لأن يختلط عليه الأمر ، فلا يرتقى إلى معرفة الخالق أو هو له لا يستطيع أن يعرفه حق
المعرفة . أما الطريق الآخر الذى يؤثره القارابى فهو أن يتأمل للفكر « عالم الوجود المحض » ،
وذلك على أساس أن فكرة « الوجود » « والوجوب » (وجوب الوجود أو الوجود
الواجب) « والإمكان » (إمكان الوجود أو الوجود الممكن) معان عقلية واضحة مركوزة فى
الذهن ، يدركها العقل من غير توسط معان أخرى ولا بمساعدتها . ولو نظرنا فى الوجود من
حيث هو لوجدنا أنه إما أن يكون واجباً ، وهو وجود الموجود الذى وجوده من ذاته بحيث
لو فُرض عدمه لزم عن ذلك محال ؛ وإما أن يكون ممكناً ، وهو وجود الموجود الذى وجوده
من غيره ، بحيث لو فُرض عدم وجوده لزم عن ذلك محال . وهذا الممكن ، الذى ليس
وجوده من ذاته ، يستوى وجوده وعدمه ، بحيث إذا لم يوجد لا بد أن يكون وجوده من غيره .
ولكن لا يمكن أن يذهب تسلسل العلية والسببية إلى ما لا نهاية — وإلما وجد
الممكن — بل لابد من الانتهاء إلى شيء واجب الوجود بذاته ، هو المبدأ الأول الذى هو علة
جميع الممكنات . ويرى القارابى — كما رأى ابن سينا بعده — أن هذين الطريقين لإثبات
وجود الله تتضمنهما هذه الآية القرآنية : « شهِدُوا أَنَّمَا رَبُّهُمُ أَحَدٌ لاَّ شَئْءٌ مِّثْلُهُ » (فصلت) —
لهم أنه الحق ، أو لم يكن ربك أنه على كل شيء شهيد . (سورة ٤١) (فصلت) —

وقد جاء أهل المنطق بعد الطبيعيين في الزمان ، كما أن متكلمي المعتزلة نظروا في أفعال الله أولاً ، ثم نظروا في ذاته بعد ذلك (انظر ب ٢ ف ٣ ق ٤ و ٥) . وقد عرفنا أن الرازي كان أكبر ممثل للنزعة الفلسفية الطبيعية ؛ أما مباحث ما بعد الطبيعة التي يستعمل فيها المنهج المنطقي ، والتي مهد الكندي وغيره إليها السبيل ، فهي تبلغ أوجها ممثلة في رجل معاصر لرازي ، وأصغر منه سناً هو أبو نصر محمد بن محمد بن طرخان بن وزلغ الفارابي .

== آية ٥٣] . فالنظر في آيات الكون هو الطريق الأول ، وهو طريق «الحكماء الطبيعيين» الذين ينظرون في الطبيعة للاعتداء إلى صانعها ، وهو في الشطر الأول من الآية ؛ والنظر في الوجود من حيث هو الاعتداء من تأمل هذا الوجود إلى معرفة وجود واجب الوجود بذاته ومعرفة صفاته هو الطريق الثاني ، طريق «الحكماء الإلهيين» ، أي حكماء ما بعد الطبيعة ، وهو في الشطر الثاني من الآية ، وهو في رأى «الحكماء الإلهيين» أوثق من الطريق الأول ، لأنه لا يستند إلا إلى العقل وتظهره في معنى الوجود .

ويذكر الفارابي دليلاً آخر على وجود المبدأ الأول ، ملخصه : كل حادث في عالم الكون والفساد يمكن الوجود ، لأنه لو كان واجب الوجود لما كان حادثاً ، ولو كان ممتنع الوجود لما وجد ؛ وللممكن الوجود يحتاج إلى علة تخرجه من العدم إلى الوجود ، وبما أنه لا يمكن تسلسل العلة فلا بد من الانتهاء إلى علة أولى هي واجب الوجود بذاته .

وتم طريقة أخرى استنباطية لإثبات وجود الله ، وهي تستند إلى أن الأشياء الحادثة أو الممكنة الوجود لسكل منها ماهية أو حقيقة ، كالإنسانية في الإنسان ؛ ولسكل منها هوية أو وجود متعين يُشار إليه يتميز به عن غيره من الممكنات . ولما كانت الماهية ليست داخلية في الهوية ، ولا هذه في تلك ، ولما كان الوجود المتعين لا يلزم عن الماهية من ذاتها ، فلا بد أن يكون الوجود في كل ما وجوده المتعين أو هويته متمايزاً لماهيته معلولاً لغيره ، ولا يمكن تسلسل العلوية والمعلولية ، بل لا بد من الانتهاء إلى مبدأ أول ، ماهيته غير مباينة لهويته ، يعني لا بد من الانتهاء إلى موجود واجب الوجود بذاته — راجع من كتب الفارابي كتاب فصوص الحكم ، طبعة حيدرآباد ، ١٣٤٥ هـ ، ص ٦ — ٧ ، وكتاب عيون المسائل طبعة القاهرة ١٣٢٥ هـ (ضمن مجموعة رسائل لفارابي) ، ص ٦٥ ، ٦٦ ، وكتاب الدعوى القلبية ، حيدرآباد ، ١٣٤٩ هـ ، ص ٢ — ٣ ، وشرح رسالة زينون ، حيدرآباد ، ١٣٤٩ هـ ، ص ٣ — ٤ ، وكتاب فصوص الحكم حيدرآباد ١٣٤٥ هـ ، ص ٢ — ٣ .

٢ - حياة الفارابي :

ولسنا نعرف على وجه اليقين ، كثيراً عن مجرى حياة الفارابي الظاهرة وعن سير تحصيله ؛ فقد كان رجلاً ممن يخلدون إلى السكينة والهدوء ، وقد وقف حياته على التأمل الفلسفي ، يُظِلُّه الملوك بسلطانهم ؛ ثم ظهر آخر الأمر في زِي أهل التصوف .

ويقال إن والد الفارابي كان قائد جيش ، وأصله فارسي ، وإن الفارابي نفسه وُلد في وسنج ، وهي قرية صغيرة حصينة ، تقع في ولاية فاراب من بلاد الترك فيما وراء النهر .

حصل الفارابي علومه في بغداد ، وقرأ بعضها على معلم نصراني ، وهو يوحنا ابن حيلان^(١) ، وألم في دراسته بالأدب والرياضيات المقابلات للمجموعتين الثلاثة والرابعة (Trivium und quadrivium)^(٢) عند النصارى في القرون الوسطى . وبدلنا بعض مؤلفاته ، ولا سيما في الموسيقى ، على أنه درس الرياضيات ؛ وتقول الأساطير إنه كان يتكلم بلغات العالم كلها (سبعين لغة)^(٣) . ويتجلى من كتبه أنه كان يعرف التركية والفارسية ، وهو أمر بديهي يظهر لأول وهلة .

(١) توفي بمدينة السلام في أيام المقتدر (التقيي والإشراق للمسنودي ، طبعة ليدن ١٨٩٣ ص ١٢٢ وتاريخ الحكماء لقفطي ص ٢٧٧ من طبعة لينز ج ١٣٢٠ هـ) .

(٢) المجموعة الثلاثة كانت تشمل النحو والبلاغة والمنطق ، والرابعة كانت تشمل الحساب والموسيقى والهندسة والفلك .

(٣) يذكر ابن خلدون في حكايته لقُدوم الفارابي على سيف الدولة أن فيلسوفنا كان يعرف سبعين لساناً ، بل يذكر من براعته في الموسيقى أنه أضحك الجالسين ، ثم أبكاهم ، ثم أنامهم ، وانصرف ؛ وهذا كلام يشبه الأساطير . وقد ذكر ذلك البيهقي والمهرزوري في كتابيهما المتقدمين .

وكان يكتب بالعربية كتابة واضحة لا تخلو من جمال البلاغة ؛ غير أن ولوعه بالترادف في الألفاظ والجمال ، بين حين وآخر ، يقف حائلاً دون الدقة في تعبيره الفلسفي .

والفلسفة التي تدرّب عليها الفارابي يرجع أصلها إلى مدرسة مسرو ؛ والظاهر أن أعضاء هذه المدرسة كانوا يُعقّون بمسائل الإلهيات أكثر مما عني بها أهل حوران والبصرة ؛ فقد كان ميل هؤلاء متجهاً إلى الفلسفة الطبيعية .

وبعد أن عاش الفارابي في بغداد ، واشتغل فيها زمناً طويلاً ، ارتحل عنها إلى حلب ؛ ولا شك أن خروجه من بغداد كان بسبب الاضطرابات السياسية . نزل الفارابي مدينة حلب ، واستقر في مجلس سيف الدولة ^(١) الزاهر ؛ ولكن يظهر أن الفارابي لم يقض أواخر أيامه في القصر ، بل قضاها خالياً بنفسه بين مظاهر الطبيعة ^(٢) ، ومات في دمشق ، وهو مسافر في صحبة الأمير سيف الدولة ، وذلك في ديسمبر سنة ٩٥٠م ^(٣) . ويروي أن أميراً تزيّياً بزى أهل التصوف وصلى

(١) هو أبو الحسن علي بن عبد الله بن حمدان ، ولد عام ٣٠١ هـ ، أو ٣٠٣ هـ وتوفي عام ٣٥٦ هـ ، في حلب . وقد اشتهر بنو حمدان بالفصاحة والسماحة ورجاحة العقل ؛ وسيف الدولة واسطة قلاذتهم ، اشتهر بحروبه مع الروم واليونان وبرعايته للعلماء ، ولم يجتمع بباب أحد من الملوك بعد الخلفاء ما اجتمع ببابه من شيوخ الشعر ونجوم الدهر . (ابن خلكان ج ١ ص ٤٦١ ، ٤٦٣) .

(٢) يقول ابن خلكان (ج ٢ ص ١٠٢) « وكان مدة مقامه بدمشق لا يكون غالباً إلا عند مجتمع ماء أو مشبك رياح » ، وهناك كان يقضي وقته ويؤلف كتبه .

(٣) اتفق القاضي صاعد (ص ٦٣) وابن أبي أسبيعة (ج ٢ ص ١٣٤) ، والفنطلي (ص ١٨٣) وابن خلكان (ج ٢ ص ١٠٢) على أن الفارابي توفي عام ٣٣٩ هـ ؛ وإذا كانت وفاته عن ثمانين عاماً ، كما يقول أصحاب التراجم ، فإن ميلاده يكون عام ٢٥٩ هـ تقريباً ، ولم يذكر تاريخ مولده أحد من المترجمين له . على أن البيهقي والشهرزوري يذكران ظروف وفاته على صورة أخرى .

عليه^(١) [في بعض خاصته] . ويُخبرنا الرواة أن الفارابي بلغ من العمر الثمانين ؛ فلا شك أنه كان رجلاً هزماً قد تقدمت به السن . وقد مات أبو بشر سنة^(٢) ، أحد معاصريه وزملائه في التحصيل قبله بعشر سنين ، كما أن تلميذه أبا زكريا يحيى بن عدي^(٣) مات عام ٩٧١ م ، وسنة إحدى وثمانون عاماً .

٣ — موقفه إزاء أفلاطون وأرسطو :

ولم يعبأ أحد الترتيب التاريخي لمؤلفات الفارابي . وإذا صح أن له رسائل صغيرة نحا فيها معنى المتكلمين^(٤) والفلاسفة الطبيعيين ؛ وإذا صح أنها كانت على هذه الصورة التي انتهت إلينا ، فهي مؤلفات كتبها للجمهور أو صنفها أيام صباه ؛ فلما تقدم في مدارج تكوُّنه تحوّل إلى دراسة مؤلفات أرسطو ، ولهذا سماء أهل الشرق « المعلم الثاني »^(٥) ، يعنون أنه المعلم الثاني بعد أرسطو [باعتباره « المعلم الأول »] .

(١) يستعمل المؤلف كلمة Leichenrede ، ومعناها كلمة التأين ، يقال من الميت ؛ والذکور في كتب التراجم أن سيف الدولة صلى عليه في قبر من خاصته ، ويطلب على الفان أن المؤلف استعمل كلمة Leichenrede بدلا من كلمة Leichengebet ، في معنى الصلاة .

(٢) انظر ص ٣٠ مما تقدم ؛ وقد توفي أبو بشر عام ٣٢٨ هـ ، كما يقول صاحب طبقات الأطباء (ج ١ ص ٢٣٥) .

(٣) هو كما يذكر صاحب الفهرست (ص ٢٦٤) وابن أبي أصيبعة (ج ١ ص ٢٣٥) — أبو زكريا يحيى بن عدي بن حميد بن زكريا المنطقي ، وإليه انتهت الرئاسة ومعرفة العلوم الحسكية في وقته ؛ قرأ على أبي بكر متى وعلى أبي نصر الفارابي ، وكان أوحدهم دهره ، ومذهبه من مذاهب النصاري اليمقوية ، وكان جيد النقل .

(٤) يذكر ابن أبي أصيبعة (ج ٢ ص ١٣٨) لفارابي كتاب المختصر الصغير في المنطق على طريقة المتكلمين .

(٥) يقول حاجي خليفة في كشف الظنون (ج ٣ ص ٩٨ — ٩٩ طبعة ليبترج ١٨٣٥ م) نقلا عن كتاب حاشية المطالع ، أن مترجمي المأمون أتوا بتراجم مغلوبة لا توافق =

ومنذ أيام الفارابي أخصيت كتبُ أرسطو أو الكتب المنسوبة له ، ورُتبت على صورة لم تتغير في جملتها ، وصارت تُفسر وتُشرح على طريقة الفارابي^(١) . وأولها الكتب الثمانية في المنطق وهي : كتاب المقولات « قاطيفوزياس » ، وكتاب العبارة « باري أرمنياس » ، وكتاب القياس « أنالوطيكا الأولى » ، وكتاب البرهان « أنالوطيكا الثانية » ، وكتاب المواضع الجدلية « طوييكا » ، وكتاب الأقوال المغلطة « سوفسطيكا » ، وكتاب الخطابة « ريطوريكا » ، وكتاب الشعر « بويطيكا »^(٢) . أما إيساغوجي فرفوريوس « الكلّيات » فهو مقدمة لهذه الكتب . وتأتي بعد ذلك الكتب الثمانية التي تبحث في الطبيعيات ،

= ترجمة أحد تم ترجمة الآخر ، « فبقى تلك التراجم هكذا غير محررة ، بل أشرف أن عَفَتْ رُسُومها ، إلى زمن الحكيم الفارابي . ثم إنه التمس منه ملك زمانه منصور بن نوح الساماني أن يجمع تلك التراجم ، ويجعل من بينها ترجمة ملخصة محررة مهيبة مطابقة لما عليه الحكمة ، فأجاب الفارابي ، وفعل كما أراد ، وسمى كتابه « بالتعليم الثاني ، فلذلك لقب « بالمعلم الثاني » . ثم يذكر أن هذا الكتاب ظل مسوداً بخط الفارابي في خزانة المنصور ، حتى اطلع عليه ابن سينا وخلص منه كتاب الشفاء » ، ويفهم في كثير من مواضع الشفاء أنه تلخيص التعليم الثاني . وإذا صح ما ذكره ابن خلدون في مقدمة (ج ٣٧ طبعة مصر سنة ١٣٢٩ م) من أن أرسطو سمي بالمعلم الأول ، لأنه هذب وجمع ما تفرق من مباحث المنطق ومساتله ، فأقام بناءً متأسكاً وجعله أول العلوم الحكيمية وقامحتها ، فإن ما قام به الفارابي من تأليف كتاب يجمع ويهذب ما ترجم قبله ، يجعله مشبهاً لأرسطو ، ولذلك سمي « بالمعلم الثاني » . ولا شك أن ما يقوله حاجي خليفة كلام يذم أن تلقاه بالتردد والحذر .

(١) لكن للكندي « رسالة في كيفية كتب أرسطوطاليس وما يحتاج إليه في تحصيل الفلسفة » ، وقد نشرنا هذه الرسالة في الجزء الأول من رسائل الكندي ص ٣٥٩ — ٣٨٤ ، وين ترتيب الكندي وترتيب الفارابي شبه كبير ، والكندي هو السابق على كل حال

(٢) في إحصاء العلوم (طبعة مصر ١٣٥٠ م — ١٩٣١ م) ، ص ٢١ — ٣٣ نجد هذه الأقسام المذكورة بالتفصيل مع خواص كل قسم ومكانته وغايته . وكذلك يحكم الكندي عنها في رسالته .

وهي : السماع الطبيعي^(١) Auscultatio physica ، وكتاب في السماء والعالم de generatione et corruptione ، وكتاب الكون والفساد de caelo et mundo ، وكتاب الآثار العلوية Meteorologie ، وكتاب النفس de Anima ، وكتاب الحس والحسوس de sensu et sensato ، وكتاب النبات ، وكتاب الحيوان ؛ وتأتي بعد ذلك أخيراً كتب أرسطو فيما بعد الطبيعة ، وفي الأخلاق ، وفي السياسة الخ .

وكان الفارابي يعدّ الكتاب المنسوب لأرسطو المسمى « وتولوجيا أرسطوطاليس » (Theologie des Aristoteles) من مؤلفات أرسطو حقيقة^(٢) . وقد حاول أن يقيم البرهان على أن أفلاطون وأرسطو متفقان ، جارياً في ذلك على طريقة أهل المذهب الأفلاطوني الجديد ، ومتشبيهاً ، إلى حد ما ، مع العقيدة الإسلامية .

ولم تكن نفس الفارابي تنزع إلى النقد الذي يميز الأشياء بعضها من بعض ، وإنما كان يشعر بحاجة لأن يحصل في نفسه صورة شاملة للعالم ؛ وإن سعى الفارابي إلى إشباع هذه الرغبة التي فيها من روح الدين أكثر مما فيها من روح العلم ، هو الذي حدا به إلى تجاوز الفوارق التي تميز المذاهب الفلسفية بعضها عن بعض^(٣) ؛ فهو يرى أن أفلاطون وأرسطو إنما يختلفان في المنهج ، وفي العبارة

(١) يسميه الفارابي صمغ السكيان — ما ينبغي أن يقدم قبل تعلم الفلسفة (ص ٩ طبعة مصر ١٣٢٨ هـ / ١٩١٠ م) ، ويسميه الكندي : الحبر الطبيعي أيضاً .

(٢) يذكر الفارابي هذا الكتاب على أنه لأرسطو ، ويسميه كتاب الريوية ؛ بل هو يأخذ منه الشواهد في معرض الجهر بين الحشديين في إتيان الصانع وفي أصل النمل وفي الملائكة النفس والمثل .

(٣) انظر مقال البارون Carra de Vaux من الفارابي في دائرة المعارف الإسلامية .

الانوية ، وفي السيرة العملية لكل منهما ؛ أما مذهبهما الفلسفي فواحد^(١) . وهما عند الفارابي إمامان للفلسفة^(٢) . ولما كان الفارابي يرى أن كلاً من أفلاطون وأرسطو مفكر مبتكر مستقل ، كان إجماعهما على رأى أوثق ، في نظره ، من عقيدة الأمة الإسلامية جمعاء ، إذ تُقلد إماماً واحداً وتفتاد له انقياداً. أمضى^(٣) .

٤ — الفلسفة :-

وقد اعتُبر الفارابي من جملة الأطباء ؛ ولكن يظهر أنه لم يباشر مهنة التطبيب بالعمل^(٤) ؛ وإنما وقف حياته كلها على تطبيب النفوس . وكان يرى

(١) يرى الفارابي أن الخلاف في سيرة كل منهما : فأفلاطون تخلص من أسباب الدنيا ، وأرسطو آثرها ، فاستولى على الأملاك وتزوج وتوزر ، ويرى أن مذهبهما في الفلسفة العملية واحد ، غير أن أفلاطون بدأ بتقويم نفسه ، لأنه لم يجد في نفسه قوة لغير ذلك ؛ أما أرسطو فأحسن بقوة ورحب ذراع ، فأقبل على الدنيا ؛ فالتباين ناشئ عن نقص القوى الطبيعية عند أحدهما وزيادتها عند الآخر . ثم يذكر الفارابي اختلافهما في التدوين ؛ فأفلاطون لم يدوّن إلا أخيراً وبالرموز والألفاظ ضناً بالحكمة على غير أهلها ، أما أرسطو فكان مذهبه التدوين والإيضاح والكشف . والفارابي يذكر اختلافهما في كثير من المسائل ، فأحياناً لا يجد خلافاً صريحاً وأحياناً يجد الأصول والقاصد واحدة ، وأحياناً أخرى يجد الخلاف في موضعين مختلفين ، وهكذا يقدّم ما يتوجه للناس خلافاً بينهما . ولا جرم أن يسهل عليه هذا التوفيق لأنه قد يرجع إلى كتابه الربوبية ، ظناً منه أنه لأرسطو ، وما هو إلا الفلسفة الأفلاطونية في ثوب آخر .

(٢) ليرجع الفارابي إلى كتاب الجمع بين الحكيمين ليرى تفصيل التوفيق بين أرسطو وأفلاطون .

(٣) يقول الفارابي (الجمع بين الحكيمين) إن العقل هو الحجة التي يسوّل عليها ؛ وهو لا يبنى العقل البرهني على القول المختلفة المستقلة ، ولذلك احتجج إلى اجتماع عقول كثيرة مختلفة ؛ فهما اجتمعت فلا حاجة أقوى ولا يقين أحكم من ذلك ؛ وهو يشترط الاستقلال ، فلا يفتقر باتفاق أناس كثيرين على آراء مدخولة ، والجماعة للقلدون لرأى واحد ، المذعنون لإمام يؤمّمهم ، بمنزلة عقل واحد ، وهو قرينة للخطأ ؛ ولا شيء أصح مما تفصل إليه عقول مختلفة بعد تأمل وبحث ومعاينة وميكيت . أما تعبير ذي يور عن العقيدة المنكرة ففيه تهويل كبير .

(٤) ابن أبي أصيبعة ، ج ٢ ص ١٣٤ .

أن صفاء النفس من أ كدارها هو شرط كل نظر فلسفي وثمرته ؛ وكان يدعو إلى محبة الحقيقة ؛ ولو خالفت مذهب أرسطو^(١).

وإذا أردنا دراسة العلوم الطبيعية وعلوم العقل وجب علينا أن نرتاض على تصحيح أحكامنا وتسديدها نحو الصواب ؛ وذلك يكون بالتدريج في علم الهندسة وعلم المنطق^(٢). والفارابي لا يحمل كثيراً بالعلوم الجزئية ، وهو يحرص كل جهده في المنطق وفيما بعد الطبيعة وفي أصول علم الطبيعة ؛ والفلسفة عنده هي العلم بالموجودات بما هي موجودة^(٣) ، ونحن ، بتحصيل هذا العلم ، نقشبه بالله^(٤) ؛ والفلسفة هي ، عنده ، العلم الوحيد الجامع الذي يضع أمامنا صورة شاملة للكون . والفارابي يرمى المتكلمين بأنهم يقيمون أدلتهم على مقدمات ذاتة مشهورة

(١) بين الفارابي في كتاب ما ينبغي أن يُقدّم قبل تعلم الفلسفة (ص ١٥) حال أستاذ الفلسفة وأنه يجب أن يكون حسن الخلق متحرراً من العهوة « كما تكون شهوته للحق فقط » ؛ « وأما قياس أرسطو فينبغي ألا تكون محبة له في حد يحركه ذلك أن يختاره على الحق ، وألا يكون مبغضاً ، فيدعوه ذلك إلى تكذيبه » . وفي كتاب اليميني (١٤ - ١٥) والعهرزوري (ص ١٨١) المتقدم ذكرهما أن الفارابي قال : « ينبغي لمن أراد القزوخ في الحكمة أن يكون شابة صحيح المزاج ، متأدياً بآداب الأخيار ، قد تعلم القرآن واللغة وعلوم الصرع أولاً ، ويكون عفيفاً صدوقاً معزاً عن الفسوق والفجور والقدر والحيانة والمكر والحيلة ، فارغ البال عن مصالح معاشه ... غير غل بركن من أركان الشريعة ، ولا بأدب من آدابها . معظماً للعلم والعلماء ، ولا يكون إقصاء عنده قدر إلا للعلم وأهله ، ولا يتخذ علمه لأجل حرفة . ومن كان بخلاف ذلك فهو حكيم زور ، ولا يعد من الحكماء »

(٢) ما ينبغي أن يقدم قبل تعلم الفلسفة ، ص ١١ - ١٢

(٣) كتاب الجمع ص ١ ، وراجع أيضاً كتاب التمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية

للمرحوم الأستاذ الأكبر الشيخ مصطفى عبد الرازق ، القاهرة ١٩٤٤ .

(٤) ما ينبغي أن يقدم ص ١٣ .

مأخوذة من بادي الرأي المشترك ، من غير أن يمحسوها^(١) ؛ ثم هو يرى
الفلاسفة الطبيعيين بأنهم أبدأ يقصرون همهم على الأفعال التي تصدر عن الأشياء ،
فلا يتجاوزون عالم الحوادث المتضادة ، ولا يمحسون مصورة شاملة للموجودات .
وهو قد حاول ، خلافاً للأولين ، أن يضع للفكر أساساً صحيحاً ؛ وخلافاً للآخرين ،
أراد أن يبحث عن العلة الأولى الوحيدة التي يصدر عنها كل ما هو موجود .

ومن أجل هذا كان من الإنصاف لمكان الفارابي من الوجهتين التاريخية
والدينية ، أن نبدأ بالكلام عن منطق ، ثم نتناول مذهبه فيما بعد الطبيعة ،
ونتكلم أخيراً عن مذهبه في الطبيعة وفي الفلسفة العملية .

٥ — المنطق :

وليس منطق الفارابي مجرد تحليل خالص للتفكير العلمي ، بل هو يشمل ،
إلى جانب هذا ، على كثير من الملاحظات اللغوية ، كما أنه يشمل على مباحث
في نظرية المعرفة ؛ وعلى حين أن النحو يختص بلغة شعب واحد ، فالمنطق عنده
قانون للتعبير بلغة العقل الإنساني عند جميع الأمم^(٢) ؛ ولا بد أن يسير من أبسط
عناصر الكلام إلى أعقدها — من الكلمة إلى القضية إلى القياس .

والمنطق ، من حيث علاقة موضوعه بالأشياء المتحققة في الخارج ، ينقسم

(١) يفصل الفارابي في إحصاء العلوم ص ٧٢ — ٧٧ منازع التكلمين المختلفة في
نصرة العقائد ، وعصل رأيه فيهم أنهم يعتمدون على أحكام مقررة يأخذونها مسلّمة .

(٢) يقول الفارابي إن « نسبة صناعة المنطق إلى العقل والمقولات ، كنسبة صناعة
النحو إلى اللسان والألفاظ ، فكل ما يعطيناه علم النحو من القوانين في الألفاظ فإن علم المنطق
يعطينا نظائرها في المقولات » ، ثم يقول إن علم النحو إنما يعطى قوانين تخص ألفاظ أمة ما ،
وعلم المنطق إنما يعطى قوانين مشتركة تعم ألفاظ الأمم كلها » (إحصاء العلوم ص ١٢ ، ١٨) .

قسمين : الأول يشتمل على مسائل المعاني والحدود ، وهو قسم التصور ؛ ويشتمل
الثاني على مباحث القضايا والأقيسة والبراهين ؛ وهو قسم التصديق ، والتصورات
التي أقحمت الحدود في جملتها من غير أن تكون لها علاقة وثيقة بها —
ليس لها ، باعتبار ذاتها ، علاقة بالخارج ، أعني أنها لا توصف بالصدق أو بالكذب .
ويقصد الفارابي بالتصورات أبسط ما يرسم في النفس ، أعني كلا من صور
الجزئيات التي يؤديها الحس ومن المعاني الأولية المركوزة في الذهن بفطرته ؛
كعنى الوجوب والوجود والإمكان^(١) ؛ وهذه الصور والمعاني يقينية أولية ؛
يمكن أن تُنذبه لها عقل الإنسان ؛ وأن تظن لها نفسه ؛ ولكن لا يمكن أن
يُبرهن له عليها ، ولا يمكن بيانها باستنباطها عما هو معلوم ، لأنها بينة بنفسها
ويقينية إلى أقصى درجات اليقين^(٢) .

وتنتج القضايا من ربط التصورات بعضها ببعض ؛ وهذه القضايا تشمل
الصدق والكذب . وهي تستند إلى قضايا أولية قائمة في العقل تستخرج منها
بالقياس والبرهان ؛ وهذه القضايا الأولية يقينية بنفسها . لا تحتاج إلى برهان
ولا تحتله^(٣) . ولا يمكن الاستغناء عن هذه القضايا الأولية التي هي أسس
أو أصول بديهية لا بد منها في الرياضيات وفيما بعد الطبيعة وفي الأخلاق^(٤) .

(١) عيون المسائل ص ٢ .

(٢) يعز الفارابي بين تصور لا يسبقه تصور آخر ، وتصور يسبقه آخر ، وهذا ينتهي
إلى تصور من النوع الأول كالتوجوب والوجود ؛ وعنده أن هذه « معانٍ ظاهرة صحيحة
مركوزة في الذهن » ، لا يمكن إظهارها إلا على سبيل التقيية ، إذ لا شيء أظهر منها
(نفس المصدر ص ٢) .

(٣) يعز الفارابي أيضاً بين تصديق لا يُدرك إلا بشيء قبله ، وبين تصديق لا يتقدمه
شئ ، فهو من الأحكام الأولية الظاهرة ، مثل إن الكل أعظم من الجزء (عيون
المسائل ص ٣) .

(٤) المدينة الفاضلة طبعة لندن ١٨٩٥ ص ٤٥ .

وطريقة البرهان الذي تتوصل به من المعلوم اليقيني إلى المجهول هي ، عند الفارابي ، المنطق على الحقيقة ، وليس البحث في المعاني والحدود (أعني المقولات) ، وفي تأليف القضايا منها (أرمينوطيقي) وكذلك الأقيسة (أنالوطيقي الأولى) إلا توطئة للبرهان^(١) . وأهم مقاصد البرهان هو الوصول إلى قوانين علم اضطراري يمكن تطبيقه في جميع المعارف ؛ والفلسفة يجب أن تكون هذا العلم^(٢) .

وأعلى هذه القوانين ، عند الفارابي ، قانون التناقض الذي به يظهر للعقل صدق قضية أو ضرورتها مع كذب نقيضتها أو استحالتها ، في وقت معاً بفعل عقلي واحد . وعلى هذا ينبغي إثبات قسمة أفلاطون الثنائية « Dichotomie » ، على قسمة أرسطو إلى الكثير Polytomie ، من حيث الصلاحية لمنهج البحث العلمي . ولا يفتن الفارابي بالفاحية الصورية من مبحث البرهان ، بل هو يذهب إلى أن البرهان ينبغي أن يكون أكبر من مجرد طريقة تهدي إلى السبيل الصحيح الموصل إلى معرفة الحقيقة ؛ يجب أن يوصل بنفسه إلى الحقيقة بأن يولد العلم ويحدثه . ومبحث البرهان لا يقتصر على النظر في القضايا من حيث دخولها كمادة في تركيب القياس ، بل هو ينظر في صدق ما تتضمنه هذه القضايا في جميع فروع العلم^(٣) ، فليس البرهان عند الفارابي آلة لفلسفة فحسب ، بل هو أخرى أن يكون جزءاً منها .

(١) إحصاء العلوم ص ٣١ .

(٢) يقول الفارابي في كتاب الجمع ص ٢ ، بعد ذكر موضوعات العلوم : « وصناعة الفلسفة هي المستبيلة لهذه والمخرجة لها ، حتى أنه لا يوجد شيء من موجودات العالم إلا وفلسفة فيه مدخل ، وعليه فرض ، ومنه علم ، بمقدار الطاقة الإنسانية » .

(٣) يذكر الفارابي في الجمع بين الحكيمين في أمر القسمة والتركيب في توفيق الحدود رأى أفلاطون أن توفيق الحدود بالقسمة ، ورأى أرسطو أن توفيقها بالبرهان والتركيب ، فيوافق على هذين الرأيين ، فكان البرهان عنده يبين الحد .

تبيين مما تقدم أن البرهان ينتهي إلى علم اضطراري يقابل الوجود الضروري ،
ولكن يوجد إلى جانب هذا الواجب عالمٌ واسع من الممكنات التي لا نستطيع
أن نعرفها إلا مسرقة ظنية .

وفي المواضع الجدلية يبحث الفارابي درجات الظن المتفاوتة ، أو الطرق التي
نُحَصِّلُ بها معرفة للممكنات . وتتصل بها الأقاويل المغالطة والخطابية والشعرية
التي أهم ما تقصده غاياتٌ عملية ؛ وأمكن الفارابي يضمها إلى المواضع الجدلية ،
ويجعل منها جميعاً منطقاً لما يظهر أن يكون حقاً ، وليس هو بحق ؛ وهو بمعنى
قائل إن العلم الصحيح لا يقوم إلا على الأحكام الضرورية في كتاب البرهان
« أنالوطيقا الثانية » . فأما الظن فهو يمتد متدرجاً فيما بين المواضع الجدلية
والشعرية ، ولا يعدو أن يكون حقيقة خادعة . قال شعر إذا أخط أنواع المعرفة ،
وهو في رأي الفارابي كلام باطل وكذب لا قيمة له ^(١) .

وفيلسوفنا يبين عن رأيه في مسألة الكلّيات ، متابعاً لإيساغوجي فرفوريوس .
والجزئي عند الفارابي ليس وجوده في الأفراد الخارجية والمحسوسات ، بل هو
يوجد في الذهن أيضاً . وكذلك الكلّي ، فهو لا يوجد وجوداً عرضياً في الأفراد
الخارجية فحسب ، بل يوجد وجوداً حقيقياً في الذهن . والعقل الإنساني يستخرج
الكلّي من الجزئيات بطريق التجريد ^(٢) ؛ غير أن للكلّي وجوداً بذاته ، متقدماً

(١) يقول الفارابي إن البرهان الذي كذبه أقل من حقه يُتَعَلَّمُ من كتاب مواضع
الجدل ، والذي كذبه مساوٍ لحقه يؤخذ من كتاب الخطابة ، والذي كذبه أكثر من حقه
يؤخذ من كتاب صناعة المغالطين ، والبرهان الكاذب كذباً خالصاً يتعلم من كتاب صناعة
الشعر (كتاب ما ينبغي أن يقدم من ١) .

(٢) كتاب الجمع من ٢٣ ؛ يقول الفارابي إن الحواس آلات الإدراك ؛ وإدراك
الحواس إنما يكون للجزئيات ، ومنها تحصل الكلّيات ، وهي التجارب على الحقيقة .

على وجود الجزئيات . وإذا فلفلسفة الفارابي تتضمن المذاهب الثلاثة المتعلقة بالمعاني الكلية وهي : الرأي القائل بأن الكلى سابقٌ على الجزئى (ante rem) ، والرأى القائل بأنه قائم به (in re) ، والقائل بأنه بعده (post rem)^(١) . ولكن الوجود ذاته هل يُعدّ أيضا فى جملة المعاني الكلية ؟ أجاب الفارابي عن هذه المسألة التى أثارَت كثيراً من النزاع بين الفلاسفة إجابة صحيحة تماما ؛ فهو يرى أن الوجود عبارة عن علاقة نحوية أو منطقية ، لا أنه بقولة تصدق على الشئ الموجود بالفعل ، بحيث يمكن ، لو حمل على الشئ فى قضية ، أن يبين شيئا من أمره : فما وجود الشئ إلا الشئ نفسه^(٢)

٦ — الموجد ، الله :

ونزعة الفارابي المنطقية نراها أيضا متجلىة فى مذهبه فيما بعد الطبيعة ؛ وهنا نجد فكرة « الممكن » و « الواجب » تظهر بدلا من فكرة « الحادث » و « القديم »

يذهب الفارابي إلى أن كل موجود فهو إما واجب الوجود أو ممكن الوجود ؛ وليس ثم سوى هذين الضريبن من الوجود^(٣) . ولما كان كل ممكن لا بد

(١) انظر المسائل الفلسفية والأجوبة عنها ص ١٠٦ ، ١١٠ طبعة مصر ، وفصوص الحكم ص ١١٥ وما بعدها ١٢٩ ، ١٥٣ — ١٥٤ .

(٢) المسألة السادسة عشرة من المسائل الفلسفية والأجوبة عنها . إذا نظر الناظر الطبيعى فى قولنا : الإنسان موجود ، لم تكن هذه القضية ذات محمول ، « لأن وجود الشئ [عنده] ليس هو غير الشئ » ؛ وإذا نظر إليها الناظر المنطقى وجدها مركبة من حدين ، وأنها تقبل الصدق أو الكذب ؛ فهى عنده ذات محمول .

(٣) والفارابي مع تقسيمه الموجود إلى هذين القسمين يقسم الواجب إلى واجب وجود بالذات وإلى واجب وجود بالغير ، وهو الممكن إذا وجد (عيون المسائل ص ٥٧ طبعة ليدن) .

أن تقدم عليه علة تُخرجه إلى الوجود ، وبالنظر إلى أن العلة لا يمكن أن تتسلسل إلى غير نهاية ، فلا بد لنا من القول بوجود موجود واجب الوجود ، لا علة لوجوده ^(١) ، له بذاته الكمال الأسمى ، وهو بالفعل من جميع جهاته منذ الأزل ، قائم بذاته ، ولا يعتريه التغير من حال إلى حال ، عقل محض ، وخير محض ، ومعقول محض ، وعقل محض ^(٢) — وهذه الأشياء الثلاثة فيه كلها واحد — وله غاية الكمال والجمال والبهاء ، وله أعظم السرور بذاته ؛ لا يبره أن عليه ، بل هو برهان على جميع الأشياء ؛ وهو العلة الأولى لسائر الموجودات ؛ وتمثيئه هو عين ذاته .

ومعنى الموجود الواجب بحمل في ذاته البرهان على أنه يجب أن يكون واحداً لا شريك له ^(٣) ؛ فلو كان ثم موجودان ، كل منهما واجب الوجود ، لكانا متفقين من وجه ومتباينين من وجه ، وما به الاتفاق غير ما به التباين ، فلا يكون كل منهما واحداً بالذات ، وإذن فالموجود الذي له غاية الكمال يجب أن يكون واحداً .

وهذا الموجود الأول الواحد المتعين المتحقق نسيه الله ، ولما كان واحداً بالذات لا تركيب فيه ، ولما كان لا جنس له ، فلا يمكن حده ؛ غير أن الإنسان ثبت للبارئ أحسن الأسماء الدالة على منتهى الكمال ، وهو إذا وُصف بصفات

(١) هذا عن إبطال التسلسل ، والفارابي يطل الدور أيضاً (نفس المصدر المتقدم) .

(٢) كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة ص ٩ — ، وكتاب الدواوى القلبية ،

حيدرآباد ، ١٣٤٩ هـ ، ص ٢ — ٤ .

(٣) المدينة الفاضلة ص ٦ ، ولما يريد استقصاء صفات الواجب بأدلتها أن يرجع إلى

عيون السائل ص ٤ — ٥ ، والمدينة الفاضلة ص ٥ — ١٥ ، وشرح رسالة زينون ،

حيدرآباد ، ١٣٤٩ هـ ، ص ٥ — ٦ .

فإنها لا تدل على المعاني التي جرت العادة بأن تدل عليها^(١) ، بل على معانٍ أشرف وأعلى ، تخصّه هو . وبعض الصفات تُضاف للذات من حيث هي ، وبعضها يُطلق عليها من حيث علاقتها بالعالم ، من غير أن يكون هذا مناقضاً لوحدة الذات الإلهية^(٢) . على أن هذه الصفات جميعاً يجب أن تُعتبر مجازية ، لا ندرك كُنْهَها إلا بطريق التمثيل القاصر^(٣) . ولما كان الباري أكمل الموجودات فالواجب أن تكون معرفتنا به أكمل معرفة ، لأن معرفتنا بالرياضيات مثلاً أكمل من معرفتنا بالطبيعات ، بالنظر إلى أن موضوع الأولى أكمل من موضوع الثانية^(٤) ؛ ولكننا أمام الموجود الأكمل كأننا أمام أقوى الأنوار ، فنحن لا نستطيع احتمالُه اضمحاضاً أبصارنا ؛ فالضعف الناشئ عن ملاسقتنا للمادة يقيد معارفنا^(٥) ويعوقها .

٧ — العالم العلوي :

ومعرفتنا لله من الموجودات التي تصدر عنه ويصدر بعضها عن بعض أرق من معرفتنا له في ذاته . فمن الله الواحد يصدر الكل ، وعلمه هو قدرته العظمى ؛ ومن تعقله لذاته يصدر العالم . وعلة الأشياء جميعاً ليست هي إرادة الخالق القادر على كل شيء ، بل علمه بما يجب عنه^(٦) .

(١) كتاب الجمع ص ٢٨ ، والمدينة الفاضلة ص ١٧ — ١٨ .

(٢) المدينة الفاضلة ص ١٨ .

(٣) المدينة الفاضلة ص ١٤ — ١٥ ، وكتاب التعليلات ، حيدر آباد ، ١٣٤٦ هـ .

ص ٢ — ٣ ، ورسالة في إثبات المفارقات ، حيدر آباد ١٣٤٥ هـ ص ٢ — ٣ ؛
والدعوى القلبية ، حيدر آباد ، ١٣٤٩ ص ٤ — ٦ .

(٤) و (٥) المدينة الفاضلة ص ١٢ .

(٦) على أن العارفين يقولون إن وجود الأشياء عنه ليس عن قصد يشبه تصورنا ، —

وعند الله ، عند الأول ، سورُ الأشياء ومثلها .

وبمعنى منه عند الأول مثله ، المسمى الوجود الثانى ^(١) ، أو العقل الأول ^(٢) ، وهو الذى يحرك الفلك الأكبر .

وتأتى بعد هذا العقل عقولُ الأفلاك الثمانية تبعاً ؛ يصدر بعضها عن بعض ؛ وكل واحد منها نوعٌ على حدة ^(٣) . وهذه العقول هى التى تصدر عنها الأجرام السماوية ، والعقول التسعة مجتمعة — وهى التى تسمى ملائكة السماء — هى عبارة عن مرتبة الوجود الثانية .

وفى المرتبة الثالثة يوجد العقل الفعال فى الإنسان ؛ وهو المسمى أيضاً روح القدس ^(٤) ، وهو الذى يصل العالم العلوى بالعالم السفلى .
والنفسُ فى المرتبة الرابعة .

وكل من العقل والنفس لا يظل على حالة الوحدة الخالصة ، بل يتكثر بتكثر أفراد الإنسان ^(٥) .

وفى المرتبة الخامسة توجد الصورة .
وفى السادسة المادة .

ولا هو على سبيل الطبع ، بدون أن يكون له معرفة ورضا بصورها وحصولها ، « وإنما ظهرت الأشياء عنه لسكونه علماً بذاته ، ولأنه مبدأ لنظام الخير فى الوجود على ما يجب أن يكون عليه ؛ فإذا علمه علة لوجود الشيء الذى يعلمه » (عيون المسائل ص ٦) .

(١) المدينة الفاضلة ص ١٩ .

(٢) عيون المسائل ص ٧ ، والمدينة الفاضلة ص ١٩ .

(٣) عيون المسائل ص ٨ .

(٤) يسميه الفارابى أيضاً الروح الأمين : السياسات المدنية ، طبعة حيدر آباد

سنة ١٢٤٤ هـ ص ٣ .

(٥) السياسات المدنية ص ٢ .

وبهاتين تنتهى سلسلة الموجودات التى ليست ذواتها أجساما .

والمراتب الثلاثة الأولى : الله ، وعقول الأفلاك ، والعقل الفعال ، ليست أجساما ، ولا هى أجسام .

أما المراتب الثلاثة الأخيرة ، وهى النفس والصورة والمادة ، فهى تلابس الأجسام ، وإن لم تكن ذواتها أجساماً^(١) .

أما الأجسام — ومنشؤها القوة المتخيلة فى العقل^(٢) — فهى ستة أجناس أيضاً ، مقابلة لمراتب الموجودات العقلية ، وهى : الأجسام السماوية ، والحيوان الناطق ، والحيوان غير الناطق ، وأجسام النبات ، والمعادن ، والاسطوانات الأربعة^(٣) .

وربما تجلّى فى أقوال الفارابى هذه أنه متأثر بالمعلمين المصريين ، لما نلاحظ فيها من تقسيم ثلاثى . وعند المنصارى للثلاثة نفس الشأن الذى كان للأربعة عند الفلاسفة الطبيعيين ؛ والاصطلاحات التى يستعملها الفارابى تؤيد ما نلاحظه من التأثير بأساتذته المنصارى .

غير أن هذا كله لا يبدو أن يكون ظاهر فلسفة الفارابى ؛ أما الجوهر الذى تحويه فردّه إلى المذهب الأفلاطونى الجديد ؛ فتجد أن الخلق أو صدور العالم عن الله ، فى رأيه ، يبدو على صورة فيض من العقول ، يحدث منذ الأزل ؛ فإذا تعقل العقل الأول مُبدِعه ، صدر عنه عقل الفلك الثانى ؛ ومن تعقل هذا

(١) السياسات المدنية ص ٢ .

(٢) عيون المسائل ص ٨ .

(٣) هى العناصر البسيطة المسماة أيضاً الأركان الأربعة ؛ وهى الماء والهواء والتراب والنار ، ومنها يتكون العالم السفلى عندم .

لنفسه ، أعنى بما هو متجوهر بذاته التى تخصه ، يلزم عنه وجود الفلك الأقصى ؛ ويستمر فيض القول بعضها عن بعض فيضاً ضرورياً ، حتى تصل إلى الفلك الأدنى ، وهو فلك القمر ؛ وهذا الفيض يتفق مع نظام الأفلاك عند بطليموس^(١) — كما يعرف هذا النظام كل متقف من كتاب الكوميديا الإلهية لدانتى على الأقل — ويستمر على طريقة مذهب الصدور في المذهب الأفلاطونى الجديد .

والأفلاك ما اجتمع ما تؤلف سلسلة متصلة ، لأن الوجود واحد . وإيجاد العالم وحفظ وجوده شئ واحد^(٢) . وليس العالم مظهراً لوحدة الذات الإلهية فقط ، ولكنه أيضاً ، فى نظامه البديع ، مظهر للعدل الإلهى ؛ فالعالم فى ترتيبه قائم على نظام طبيعى وحكيم معاً .

٨ - العالم السفلى

والعالم السفلى الذى يقع دون فلك القمر متوقف توقفاً كلياً على عالم الأفلاك السماوية^(٣) ؛ غير أن تأثير هذا العالم العلوى ، كما هو معروف لنا بداهة ، إنما يتناول العالم السفلى فى جملته ، من حيث ما يجب أن يكون فيه من نظام ؛ أما تأثير

(١) يجد القارى ترتيب القول وما يلزم منها من أفلاك ، فى المدينة الفاضلة ص ١٩ — ٢٠ . ويظهر أن ما قاله فورمس Worms من أن القارى أول من أدخل مذهب الصدور فى الفلسفة الإسلامية ، صحيح ؛ فليس فيما بين أيدينا من رسائل السكندى بيان لهذا المذهب أكثر من قوله بفعل الفلك الأعلى فيما دونه وبفعل كل شئ فيما دونه ، وذلك فى رسالته فى الفاعل الحق الأول ... الخ وفى رسالته فى الإبانة عن الملة القريبة الفاعلة للكون والفساد — راجع نشرتنا لرسائله .

(٢) يقول القارى : « والإبداع هو حفظ إدامة وجود الشئ » ، الذى ليس له وجود بذاته ، إدامه لا .
« المبدع » ؛ فهو ملة وجود الأشياء ، « بمعنى أنه يعطيها الوجود الأبدى ، ويدفع عنها العدم مطلقاً ، لا بمعنى أنه يعطيها وجوداً مجرداً بعد كونها معدومة » . (عيون المسائل ص ٦) .

(٣) عيون المسائل ص ٤ .

الجزئيات بعد ذلك فهو يقوم على فعل طبيعي لبعضها في البعض الآخر ، أعني أنه يحدث وفقاً لقوانين نعرفها من التجربة .

والفارابي يُبين فسادَ علم أحكام النجوم^(١) الذي يعزو كلَّ ممكن (حادث عارض) وكلَّ شيء غير مألوف إلى فعل الكواكب وقراناتها ، لأن الممكن (الحادث عارض) متغير لا يمكن معرفته معرفة يقينية^(٢) . ويقول الفارابي ، كما قال أرسطو من قبل ، إن كثيراً مما يحدث على الأرض له خصائص الممكن ؛ وهي تتجلى فيه بدرجة كبيرة ، أما العالم العلوي فهو من طبيعة أخرى^(٣) أكل من طبيعة العالم السفلي ، وهي تسير طبقاً لنواميس ضرورية ، وهي لا تستطيع أن تمنح هذا العالم السفلي من فعلها إلا الخير .

وعلى هذا فن الخطأ الكبير ، في نظر الفارابي ، ما يزعمه الزاعمون من أن بعض الكواكب تجلب السعادة وأن بعضها تجلب النحوسة ؛ لأن طبيعة الكواكب واحدة ، وهي خيرة^(٤) أبداً .

(١) للفارابي رسالة تسمى « النكت فيما يصح وما لا يصح من أحكام النجوم » ؛ وهو يبطل صناعة التنجيم بحجج عقلية مشبعة بروح التهمك — انظر هذه الرسالة طبعة لندن ص ١١٢ .

(٢) يقول الفارابي إن الأمور الممكنة لا يوجد عليها قياس ألينة ، لأن وجودها ولا وجودها متساويان ، والقياس له نتيجة واحدة ، إما موجبة وإما سالبة ؛ « وأى قياس ينتج الشيء وضده فليس يقيد علماً — ما يصح وما لا يصح من أحكام النجوم ص ١٠٧ . وينتهي الفارابي من هذا إلى أن الممكنات مجهولة .

(٣) عيون المسائل ص ١٣ ، ورسالة ما يصح وما لا يصح ص ١١٢ .

(٤) يقول الفارابي : « بعد ما اجتمع العلماء وأولو المعرفة بالحقائق على أن الأجرام العلوية في ذاتها غير قابلة للتأثيرات والتكويرينات ، ولا اختلاف في طباعها ، فما الذي دعا أصحاب الأحكام إلى أن حكموا على بعضها بالنحوسة وعلى بعضها بالسعادة ؟ » انظر أيضاً عيون المسائل ص ٨ .

والنتيجة التي ينتهي إليها الفارابي من كل هذه الآراء هي أن هناك معرفة برهانية يقينية إلى أكل درجات اليقين نجدها في علم النجوم التعليمي ، أما دراسة خصائص الأفلاك وفعلها في العالم السفلي فلا ننظر منها إلا بمعرفة ظنية ، ودعوى المنجمين ونبوءاتهم لا تستحق منا إلا الشك والارتياب^(١) .

وإذا كان عالم الأفلاك بسيطاً ، فإن العالم الذي تحت فلك القمر هو عالم الطبائع الأربع وما ينشأ عنها من موجودات متضادة متغيرة ؛ ولكن الموجودات التي في هذا العالم ، مع ما فيه من كثرة ، تؤلف من أدناها — وهي العناصر — إلى أعلاها — وهو الإنسان — مجموعة واحدة^(٢) ، وإن كانت أفرادها في مراتب متفاوتة . وقل أن يأتي الفارابي في هذا بشيء جديد خاص به ، وهو مسأيرة نزعة المنطقية ، لا يخفى كثيراً بفروع العلم الطبيعي ، كما أنه لا يتردد في أن يعد علم الكيمياء من جملة تلك العلوم ، ولا شك أنه في هذا يعتمد على افتراض وجود هيولى أولية واحدة تشترك فيها جميع الأجسام^(٣) . ولننقل بعد

(١) ارجع إلى أقسام الأحكام النجومية في رسالة أحكام النجوم ، وهي تنقسم إلى : أحكام ضرورية ، كالحكم على جرم كوكب أو بُعده ، إذ وجوده أبداً كذلك ؛ وأحكام ممكنة على الأكثر ، كالحكم بتسخين الشمس لجسم ؛ وإلى أحكام ظنية حسابية ، كالحكم بأنه إذا اقترن كوكب كذا بكوكب كذا حدث كذا ؛ والأحكام الأولى هي أحكام علم النجوم التعليمي ، وهو الباحث في حركات النجوم وأبعادها ... الخ ، وذلك على طريق برهاني ؛ والقسم الأخير هو علم النجوم الطبيعي الذي يعنى بتأثير الكواكب في عالم الكون والفساد من حيث السعادة والنحس والعمر ... الخ . . . انظر أيضاً طبقات الأمم لصاعد ص ٦٣ — ٦٩ ، وإحصاء العلوم ص ٤٣ — ٤٦ .

(٢) المدينة الفاضلة ص ٢٧ .

(٣) انظر ابن أبي أصيبعة ج ٢ ص ١٣٩ تجد أن للفارابي رسالة في وجوب صناعة الكيمياء والرد على مبطلها ؛ وهو يقول في عمون المسائل ص ٩ إن العناصر الأربعة تشترك في مادة واحدة .

هذا إلى رأى الفارابى فى الإنسان ، أو فى النفس الإنسانية ، ولهذا رأى بعض الشأن والطرافة .

٩ — النفس الإنسانية :

ليست قوى النفس الإنسانية ، أو أجزاؤها ، متساوية الرتبة ، فى رأى الفارابى ، بل بعضها أرقى من بعض^(١) ، بحيث أن القوة الدنيا تشبه أن تكون مادة بالنسبة للعليا ، وهذه بمثابة صورة فى تلك . وأفضل القوى النفسانية هى الإطلاق ، وهى القوة الناطقة ، ليست مادة لقوى أخرى ؛ وهى صورة لكل الصور التى دونها .

والنفس تترقى من المحسوس إلى العقول بواسطة القوة التخيلية . على أن مع القوى النفسانية بأسرها نزوعاً أو إرادة^(٢) ؛ وكل علم يقابله عمل ؛ واشتياقُ الشيء أو كرهه يلان زمان الإحساسات ولا يفكحكان عنها ، والنفس تقف حبال الصور الذهنية التى تتمثل فيها موقف الإقرار أو الرفض .

وأخيراً فإن القوة الناطقة تميز بين الجميل والقبيح ، وتحوز الصناعات والارم ، وتحدث نزوعاً إرادياً نحو ما تعقله . وكل إحساس أو تخيل أو تعقل يعقبه نزوع ،

(١) المدينة الفاضلة ص ٣٤ . ويلاحظ تتابع حدوث قوى النفس : الغاذية ، الحاسة ، التخيلية ، الناطقة . وعلى من يريد معرفة أعضائها ومراكزها وفروعها ومساكنها أن يرجع إلى المدينة الفاضلة ص ٣٤ — ٣٥ .

(٢) يقترن بالحاسة نزوع نحو المحسوس ، فتشتاقه النفس أو تنفر منه . ويقترن بالتخيلة نزوع نحو ما تتخيله ، ومثلها الناطقة ؛ والنزوع يكون بالقوة النزوعية ، وهى التى تشتاق إلى الشيء أو تكبره ؛ وهذه القوة التى بها تكون الإرادة ، فإن الإرادة هى نزوع إلى ما أدرك وعما أدرك ، إما بالهس ، وإما بالتخيل ، وإما بالقوة الناطقة ، وحكم فيه أنه ينبغى أن يؤخذ أو يترك « — المدينة الفاضلة ص ٣٤ — ٣٦ .

وهو نتيجة ضرورية تلزم عن ذلك ، كما تلزم الحرارة عن جوهر النار^(١)
والنفس كالـ الحس ، أما كمال النفس فهو العقل ؛ وما الإنسان على الحقيقة
إلا العقل^(٢)

١٠ — العقل في الإنسان :

مسألة العقل هي موضع البحث في الغالب ، والأشياء المادية إذا صارت
معقولة صار لها في العقل ضرب من الوجود أعلى ، لا تنطبق عليه المقولات التي
تنطبق على الماديات^(٣) ، والعقل في نفس الطفل بالقوة^(٤) ، وهو إنما ينتقل إلى
الفعل بعد إدراك صور الأجسام بواسطة الحواس والقوة التخيلية ، غير أن هذا
الانتقال من القوة إلى الفعل — أعني حصول المعرفة الحسية — ليس فعلاً
للإنسان ، بل للعقل الفعال الذي هو أعلى من العتس ، الإنساني في المرتبة ، وهو
عقل الفلك الأخير ، فلك القمر .

فالمعرفة الإنسانية لا يحصلها العقل باجتهاده ، بل هي تعجلى في صورة هبة
من العالم الأعلى . وفي ضوء العقل الفعال يستطيع عقلنا إدراك الصور الكلية
للأجسام^(٥) ، وبذلك تتسع حدود التجربة الحسية وتصير معرفة عقالية .

(١) المدينة الفاضلة ص ٣٧ .

(٢) أجوبة المسائل الفلسفية ، للسألة الثانية والثلاثون ، حيث تجد التعريف الكامل
لنفس نقلا عن أرسطو .

(٣) راجع مقالة في معاني العقل للفارابي وهي ضمن مجموعة تسمى الثمرة المرضية في بعض
الرسالات الفارابية ، نشرها ديتريش بليدن ١٨٩٠ ص ٤٣ — ٤٤ . وقد حاول الفارابي
أن يبين ، في هذه المقالة ، معنى العقل عند الجمهور وعند أرسطو ؛ وقد نشر الأب بويج هذه
الرسالة لثرة جديدة ، بيروت ١٩٢٨ .

(٤) المدينة الفاضلة ص ٤٤ ، والجمع بين الحكيمين ص ٢٣ .

(٥) المدينة الفاضلة ص ٤٤ ، والسياسات المدنية ص ٧ ، ومقالة في معاني العقل ص ٤٧ .

والتجربة الحسية لا تقبل إلا الصور المفترضة من عالم المادة ، ولكن توجد صوراً أو معانٍ كائنية أشرف من الأشياء المادية وسابقة عليها ، وذلك في العقول الخاصة التي للأفلاك .

والإنسان يتلقى المعرفة عن هذه العقول أو « الصور المفارقة »^(١) ، وهو لا يدرك ما يدركه في الحقيقة إلا بمساعدتها ؛ والعقول يؤثر كل منها في الذي يليه مباشرة ، بمعنى أن كلاً منها يقبل فعل ما فوقه ، ويؤثر فيما دونه ؛ ويسرى هذا التأثير من العقل الأعلى ، وهو الله ، حتى ينتهي إلى العقل الإنساني .

والعقلُ الفعال ، وهو عقل الفلك الأدنى يسمى : فعلاً ، بالإضافة إلى العقل الإنساني الذي يفعل به ، والذي يسمى ، من أجل ذلك ، بالعقل المستفاد^(٢) ؛ غير أن هذا العقل الفعال ليس فعلاً دائماً ، لأن المادة تقيد فعله . أما العقل الذي هو فعال دائماً والتحقيق تحقُّق تاماً فهو الله .

والعقل في الإنسان له ثلاثة أوجه : وذلك باعتبار كونه عقلاً بالقوة ، أو بالفعل ، أو متأثراً بالعقل الفعال ، ومعنى هذا في فلسفة الفارابي أن في الإنسان استعداداً أو عقلاً بالقوة ، وهو ينتقل إلى الفعل بواسطة المعرفة المكتسبة من إدراك الأشياء^(٣) ، ويصل إلى معرفة اللامادى الذي فوق الحس والذي يسبق كل إدراك ويحدث الإدراك نفسه^(٤) .

وهناك تقابل بين درجات العقل وأطوار المعرفة العقلية وبين درجات

(١) المدينة الفاضلة ٤٤ — ٤٥ .

(٢) العقل بالقوة يسمى أيضاً بالعقل الميولاني والعقل المتفعل .

(٣) كتاب الجمع ص ٢٤ طبعة مصر .

(٤) المدينة الفاضلة ص ٤٥ .

الموجودات . والأدنى من الموجودات ينزع به الشوق إلى ما فوقه^(١) ، والأعلى منها يرفع الأدنى إليه .

والعقل الفعال الذي وهب الصور لكل الموجودات السensible يعمل على جمع هذه الصور المتفرقة في وحدة تؤلف المحبة بين أجزائها ؛ وهو يجمعها أولاً في عقل الإنسان . ولما كان العقل الفعال هو الذي وهب الصورة للمادة ، فإن إمكان حصول المعرفة للإنسان ، وكذلك صحة هذه المعرفة ، يتوقفان على أن يَهَبَ العقلُ الفعالُ للإنسان معرفة هذه الصورة . ثم إن الصور المتفرقة للأشياء الأرضية يجمع شملها في العقل الإنساني ، فيصير هذا مشابهاً لعقل الفلك الأدنى . وغاية العقل الإنساني وسعادته هي أن يتحد بعقل الفلك ؛ وهذا الاتحاد يقرُّبه من الله^(٢) .

أما إمكان هذا الاتحاد قبل موت الإنسان فهو عند فيلسوفنا محلٌّ للريب ، أو هو ينكره إنكاراً تاماً . وأكبر ما نستطيع بلوغه في هذه الحياة هو المعرفة العقلية .

على أن مفارقة النفس الناطقة لبدنها تعطيتها كل ما للعقل من حرية ؛ ولسكن هل تبقى نفساً مستقلة بذاتها ؟ أم تكون جزءاً من العقل الكلي ؟ إن رأى الفارابي غامض في هذه النقطة ، ويناقض بعضه بعضاً في مختلف الكتب^(٣) .

(١) عيون المسائل ص ١٣ .

(٢) راجع كتاب السياسات المدنية ص ٣ والصفحات التالية .

(٣) فيما يختص بتناقض رأى الفارابي في بقاء النفوس يقول ابن طفيل : وأما ما وصل إلينا من كتب أولئك نصراً فأكثرها في المنطق ، وما ورد منها في الفلسفة فهي كثيرة الشكوك ؛ فقد أثبت في كتاب الله الفاضلة بقاء النفوس العزيرة بعد الموت في آلام لا نهاية لها بقاءً لا نهاية له ، ثم صرح في السياسة المدنية بأنها منحلة وصائرة إلى العدم ، وأنه لا بقاء إلا للنفوس السكالة ؛ ثم وصف في كتاب الأخلاق شيئاً من أمر السعادة الإنسانية وأنها إنما تكون في ...

هو يقول إن الأبدان تبطل ، فتخلص النفوس بالموت ، ويأتى جيلٌ من بعد جيل ، فينضم كل شبيه إلى شبيهه ، وينخرط كلٌّ في نظامه . ولما كانت النفوس الناطقة ليست بأجسام ولا تشغل أمكنة فإنها تتكرر إلى غير نهاية ؛ وهي تتصل بعضها ببعض ، كما يتصل معقولٌ بمعقول أو قوةٌ بقوة ؛ وكل نفس تعقل ذاتها وتعقل النفوس الأخرى المشابهة لها ، وكلما زاد تعقلها زادت لذتها^(١) .

١١ - الأهمى :

انتهينا الآن إلى فلسفة الفارابى العملية ؛ ونجد فى آراء الفارابى فى الأخلاق والسياسة ما يجعلنا أقرب إلى حياة المسلمين وعقائدهم ، وسنتكلم عن قليل من آراء الفارابى العامة .

كما أن علم للمنطق يضع قوانين المعرفة ، فكذلك علم الأخلاق يضع القوانين الأساسية التى ينبغى أن يسير عليها الإنسان فى سلوكه ؛ غير أن شأن العمل والتجربة فى الأخلاق أكبر مما هو فى المنطق . والفارابى فى معالجته للأخلاق يوافق أفلاطون تارة وأرسطو تارة أخرى ، وقد يتجاوز آراءهما أحياناً تازهما منزع تصوف وزهد .

== هذه الحياة التى فى هذه الدار ، ثم قال فى عقب ذلك كلاماً هذا معناه : وكل ما يذ كر غير هذا فهو هذيان وخرافات وعجائز . فهذا قد أياس الخلق جميعاً من رحمة الله تعالى وسير الفاضل والتبرير فى رتبة واحدة ، إذ مصير الكل إلى العدم ؛ « وهذه زلة لا تقال وعثرة ليس بعدها جبور » ، (قصة حى بن يقظان طبعة ١٧٠٠ م ص ١٧) .

(١) المدينة الفاضلة ص ٦٥ : « وكلما كثرت الأنفس المتشابهة المفارقة ، واتصل بعضها ببعض ، فذلك على جهة اتصال معقول بمعقول ، كان التذاذ كل واحدة منها أزيد شديداً ؛ وكلما لحق بهم من بعدهم زاد التذاذ من لحق الآن بمصادقة الماضين ، وزادت لذات الماضين باتصال اللاحقين بهم ؛ لأن كل واحدة تعقل ذاتها وتعقل مثل ذاتها مزاراً كثيرة ، فيزداد كيفية ما تعقل » . وواضح من هذا أن كل نفس توجد منفردة . انظر أيضاً ص ٦٤ . راجع كتاب مونك فيما يتعلق بالمشكلة — ص ٣٤٧ ، ٣٤٨ — ٣٤٩ .

وكثيراً ما يؤكد الفارابي أن العقل يستطيع أن يحكم على الفعل بأنه خير أو شر^(١) ، وهو في هذا الرأي يخالف المتكلمين ؛ فهم ، وإن قالوا بمعارف مصدرها العقل ، لا يرون من حق العقل أن يضع قواعد للسلوك الإنساني^(٢) ، ولكن إذا كان العقل فيضاً من العالم العلوي ، وإذا كانت المعرفة رأس الفضائل ، دون ريب ، فلماذا لا يضع العقل قواعد الأخلاق ؟ ويصرح الفارابي تصريحاً ، له أكبر الدلالة على بيان نزعتة ، أن الرجل الذي يعرف كل ما في مؤلفات أرسطو من غير أن يعمل بمقتضى هذه المعرفة أفضل من رجل يعمل بمقتضى تعاليم أرسطو ، وهو جاهل بها ؛ فالمعرفة أرفع شأنًا عند الفارابي من العمل الخلق ، وإلا لما استطعنا أن نحكم على الأفعال الخلقية .

والنفس بطبيعتها نزوعٌ ؛ ولما كانت تحسن وتخيّل فلها إرادة كسائر الحيوان . غير أن الاختيار للإنسان فقط ، لأن الاختيار يقوم على الرؤية العقلية^(٣) ، وميدانه ميدان التعقل الخالص ؛ فالاختيار متوقف على أسباب من الفكر ، فكأنه اختيارٌ واضطرارٌ في وقت واحد ، لأنه بحسب أصله الأول مقدر في علم الله ؛ والفارابي من هذا الوجه ، يعد من القائلين بالجبر .

(١) انظر المدينة الفاضلة ص ٣٤ ، ٤٥ .

(٢) هنا تعميم يحتاج إلى تخصيص فإن المتكلمين لم يجمعوا على هذا . وإذا كان أهل السنة قد قالوا إن الخير ما أمر الله به والشر ما نهى عنه فإن المعتزلة ، ولهم شأنهم الكبير في علم الكلام ، قالوا بأن الواجبات عقلية ، وقالوا بالتحسين والتقبيح العقليين . وبأن الإنسان يستطيع ، بل يجب عليه ، أن يعرف الخير من الشر بعقله قبل ورود الوحي وأن يقبل على الخير ، ويعتمد على الشر ، وهذا الرأي غني عن ذكر الشواهد والمصادر .

(٣) يفرق الفارابي بين الإرادة والاختيار ؛ والإرادة هي النزوع إلى ما يدركه الحيوان عن إحساس وتخيّل ؛ والاختيار هو النزوع عن رؤية ونطق ؛ والأول في سائر الحيوان ، والثاني في الإنسان خاصة المدينة الفاضلة ص ٤٦ .

والاختيار الإنساني ، إذا فهم على هذا النحو لا يستطيع أن يقهر الشهوة إلا قهراً ناقصاً ، لأن المادة تقف في سبيله . وعلى هذا لا تكمل حرية النفس الناطقة إلا إذا تحررت من قيود المادة ومن أغلال الضلال ، أعني إذا صارت النفس عقلاً . وهذه هي السعادة العظمى التي ينبغي أن تُطلب لذاتها ، لأنها الخير المطلق^(١) ، وهو الذي تطلبه النفس الإنسانية إذا اشتاقت إلى العقل الذي فوقها ، وكذلك تفعل نفوس الأفلاك حينما تقترب من الله .

١٢ - السياسة :

والفارابي ، في علم الأخلاق ، لا يعنى كثيراً بالظروف الواقعة المحيطة بالأعمال الخلقية ؛ وهو في سياسته يزداد بعداً من الحياة الواقعة . ولما كان الفارابي رجلاً من نظريته للأمور فقد ظن أن معاني الجمهورية الأفلاطونية تتلخص في صورة الرئيس الفيلسوف^(٢) . يرى الفارابي أن الناس قد دعيتهم الضرورة الطبيعية إلى الاجتماع^(٣) ؛ فهم يخضعون لإرادة رئيس واحد تتمثل فيه المدنية بخيرها وشرها ، فتكون فاسدة إذا كان حاكماً جاهلاً بقواعد الخير أو كان فاسقاً أو ضالاً ؛ أما المدينة الخيرة أو الفاضلة فهي نوع واحد ، ويرأسها الفيلسوف

(١) المدينة الفاضلة ص ٤٦ .

(٢) ربما يكون غرض المؤلف أن يقول إن الفارابي كان يعيش في ظل السيادة الإسلامية ؛ ولما كانت الفكرة الغربية عن سيادة الدولة الإسلامية هي أن سيادة الملك أساس الحكم ، وأن استئنائه بالسلطة من لوازم الحكم الإسلامي ، فالمؤلف يريد أن يقول إن الفارابي لما نظر في جمهورية أفلاطون لم يبق في نفسه منها إلا صورة الحاكم الفيلسوف ، لأنه شرق ألب الحياة في ظل سيادة الملك المطلقة .

(٣) المدينة الفاضلة ص ٥٣ - ٥٤ ؛ ومن الشيق أن الفارابي يشبه المدينة بحسم حتى كما يفعل بعض علماء الاجتماع اليوم . ومجدد الفارابي هذه المقارنة كاملة في المدينة الفاضلة ص ٥٥ - ٥٦ .

والفارابي يصف أميره بكل فضائل الإنسانية ، وكل فضائل الفلسفة ؛ فهو أفلاطون في نوب النبي محمد^(١) [عليه الصلاة والسلام] .

ويرى الفارابي أنه يجوز أن يوجد أكثر من رئيس واحد^(٢) ، وأن الملك والوزير يشتركان في فضائل الحكم والحكمة ؛ وهو عندما يتكلم عن الرئيس الذي يمثل الأمير المثالي نرى في ذلك صورة لنظرية المسلمين السياسية لذلك العهد . غير أن كلام الفارابي في هذا الموضوع غير واضح ؛ فلا نراه يتيكلم كلاماً صريحاً عن صحة نسب الملك ، ولا عن واجبه في قيادة حرب الجهاد . وآراء الفارابي كلها في هذا الباب تبدو من خلال ضباب فلسفي^(٣) .

١٣ — الحياة الآخرة :

ولا تبلغ الأخلاق كلها إلا في مدينة ، وهي في نظر الفارابي جماعة دينية ؛ وبحسب أحوال المدينة يكون نصيب أهلها في الدنيا ، بل نصيبهم في الآخرة أيضاً .

(١) يذكر الفارابي خصال العضو الرئيس في المدينة الفاضلة ص ٥٥ — ٥٩ ؛ والرئيس عند الفارابي نبي يوحى إليه ، ومكانه في المدينة من حيث السيادة والقول مكان القلب من الجسد . وقد عثرت على ورقة واحدة من كتاب الفارابي يسمى كتاب الملة ، وذلك في المكتبة التيمورية (رقم ٢٩٠ أخلاق ص ٣٤٦ — ٣٤٨) بدار الكتب المصرية . يقول الفارابي : « والرئيس الفاضل إنما تكون مهنته ملكية مقرونة بوحى من الله تعالى ؛ وإنما يقدر الآراء والأفعال التي في الملة الفاضلة بالوحى ، بأحد وجهين أو بكليهما : أحدهما أن يوحى إليه هذه كلها مقدرة ، والثاني أن يقدموها هو بالقوة التي استفادها هو عن الوحي والموحى تعالى ، حتى تكشفته لها بها الصرائط التي بها يقدر الآراء والأفعال الفاضلة ، أو يكون بعضها بالوجه الأول وبعضها بالوجه الثاني » .

(٢) المدينة الفاضلة ص ٦١ .

(٣) انظر التعليق في آخر الكلام عن الفارابي .

فنفوس أهل المدينة الجاهلة تكون خلواً من العقل ؛ وهي تعود إلى العناصر
لتتحد من جديد بكائنات أخرى من الناس أو الحيوانات الدنيا^(١) .
أما في المدن المبذلة أو الضالة^(٢) فالشقاء كله لمن بدّل على أهلها الأمر
أو أضلّهم^(٣) ، والمذاب ينتظره في الآخرة .

والنفوس الضالة تلقى ما تلقاه النفوس الجاهلة . أما النفوس الخيرة العارفة
فهي وحدها التي تبقى ، وتدخل العالم العقلي ؛ وكلما زادت درجتها في المعرفة في
هذه الحياة علا مقامها بعد الموت بين النفوس ؛ وزاد حظها من السعادة الروحية .
وقد يجوز أن تكون مثل هذه العبارات في كلام الفارابي مجرد متار ظاهري
يستر عقيدة صوفية فلسفية ، يقول بفناء العقل الإنساني في العقل السكلي وبفناؤه
في الله أخيراً ؛ فالفارابي يقول إن العالم ، إذا نظرنا إليه باعتبار صدوره عن علته ،
(أعني من وجهة منطقية ميتافيزيقية) ، وجدناه شيئاً غير الله ؛ ولكن النفس
الإنسانية ، إذا صعدت إلى العالم العلوي ، رأت أن هذه الحياة هي عين الحياة
الآخرة ، لأن الله في كل شيء ، بل هو الكل في وحدته^(٤) .

١٤ — نظرة إصحائية :

وإذا نظرنا إلى فلسفة الفارابي في جملتها وجدناها مذهباً روحانياً
(Spiritualismus) متسقاً تمام الانساق ، وبعبارة أدق مذهباً عقلياً

(١) المدينة الفاضلة ص ٦٦ .

(٢) يجد القارىء خصائص هذه المدن وأنواعاً أخرى منها في المدينة الفاضلة
ص ٦١ — ٦٣ .

(٣) المدينة الفاضلة ص ٦٧ .

(٤) يقول الفارابي : « واجب الوجود ، بدأ كل شيء ؛ وهو ظاهر على ذاته بذاته ،
فله الكل من حيث لا كثرة فيه ؛ فهو من حيث هو ظاهر ، فهو ينال السكّ من ذاته ؛
فعلمه بالكل بعد ذاته ، وعلمه بذاته نفس ذاته ، فيكثر علمه بالكل كثرة بعد ذاته ، ويتحد
الكل بالنسبة إلى ذاته ، فهو الكل في وحدته » ، المصدر مطبعة ليدن ١٨٩٠ ص ٦٨ .

(Intellectualismus) . وكل ما هو مادي محسوس فنشوء القوة المتخيَّلة ، ويمكن اعتباره « تصوُّراً مُشَوَّشاً »^(١) ؛ والوجود الحقيقي إنما هو العقل ، وإن كان ذا مراتب متفاوتة ، والله وحده هو العقل المحض الذي لا تخالطه كثرة ؛ أما العقول التي تفيض عنه منذ الأزل ، والتي يفيض بعضها عن بعض ، ففيها كثرة^(٢) . وعدد العقول المارقة يتفق مع مذهب بطليموس ، وهو يوازي مراتب الأفلاك السماوية^(٣) . وكلما ابتعد أحد هذه العقول عن العقل الأول نقص نصيبه من الوجود العقلي^(٤) وجوهر الإنسان ، أعنى عقله ، يفيض من عقل الفلك الأدنى^(٥) . فالموجودات سلسلة متدرجة متصلة ، والعالم كلُّ منظم ، وأجزاؤه مرتبة ترتيباً بديعاً ؛ والشر في الجزئيات إنما هو نتيجة لازمة لكونها جزئية متناهية ، ووجوده فيها هو الذي يُبرز ما في النظام السكالي من خير^(٦) . وهذا النظام البديع الذي يتجلى في هذا العالم الفاضل عن الله منذ الأزل هل يجوز أن يطرأ عليه الفساد^(٧) ؟ وهل يجوز أن يرجع إلى الله ثانياً ؟ هناك رجوع مستمر ، إلى الله — ما في ذلك شك ؛ فالنفس تشتاق إلى ما فوقها ، وكلما زاد حفظها من المعرفة صفاتها جوهرياً وارتقت ، ولكن إلى أي درجة يكون

(١) يجوز أن المؤلف يشير بهذه العبارة إلى شيء من مذهب لينتزر .

(٢) عيون المسائل ص ٧ .

(٣) المدينة الفاضلة ص ١٩ — ٢٠ .

(٤) المدينة الفاضلة ص ٢٢ .

(٥) المدينة الفاضلة ص ٤٤ — ٤٥ .

(٦) يقول الفارابي إن عناية الله محيطه بالأشياء جميعها وإن الخير في العالم أكثر من الشر ، والشر موجود في الكائنات الفاسدات ، لأن طبيعتها تقتضي ذلك . وهو يقول ما رده ابن سينا من أن الضرر محدود بالمرض ؛ فلولاها لما كانت الخيرات الكثيرة . وفوات خير كثير لأجل شر يسير ، لا بد منه ، أكبر شراً — عيون المسائل ص ١٨ ، وراجع الدعاوى القلبية ، حيدر آباد ، ١٣٤٩ هـ ص ١٠ — ١١ .

(٧) انظر رسالة في جواب مسائل سئل عنها ، طبعة ليدن ص ٨٦ — ٨٧ .

ارتقاؤها ؟ لم يستطع الفلاسفة ولا الأنبياء أن يجيبوا عن هذا السؤال إجابة واضحة . والفارابي يذهب إلى أن حكمة الفلاسفة ، وكذلك حكمة الأنبياء ، تفيض عن العقل الفعّال ؛ وهو يذكر النبوة بين حين وآخر ، وكأنها عنده أعلى مرتبة يبلغها الإنسان في العلم والعمل . ولكن هذا ليس من رأيه الحقيقي ، وأعلى الأقل ليس هو النتيجة المنطقية التي تلزم عن فلسفته النظرية ؛ تقول هذه الفلاسفة إن كل أمور النبوة في الرؤيا والكشف والوحي ونحوها تتصل بدائرة التخيل ، فهي في المرتبة الوسطى بين الإدراك الحسي وبين المعرفة العقلية الخالصة . على أنه إذا كان الفارابي ، في آرائه في الأخلاق والسياسة ، يجعل للدين شأنًا كبيراً في التهذيب ، فهو يعدّه ، من حيث القيمة المطلقة ، أدنى مرتبة من المعرفة العقلية الخالصة^(١) .

كان الفارابي يعيش في عالم العقل ابتغاءً للخلود ، وكان مَلِكًا في عالم العقل ؛ أما من حيث ما يُقتنى من متاع الدنيا فكان فقيراً ؛ وكانت تسعده كتبُه والأطيار والأزهار في حديقته .

ولم يكن ذا شأن كبير عند أمته ، الأمة الإسلامية . ولم يجعل بين تعاليمه في الأخلاق والسياسة مكاناً لأُمُور الدنيا أو للجهاد . ولم تكن فلسفته ترمي إلى إشباع الرغبات المادية من أى نوع ، وكانت تعارض الخيال المتردد بين الحس والعقل والذي يظهر بنوع خاص في مبتكرات الفن وفي الخيالات الدينية .

كان فيلسوفنا فانيًا في مجردات العقل المحض ، وكان زهده وتقواه موضعَ

(١) يبين الفارابي الفرق بين النبي والفيلسوف في المدينة الفاضلة ص ٥٨ — ٥٩ .

وراجع كلامه عن النبوة في فصوص الحكم ، طبعة القاهرة ص ١٤٥ — ١٤٦ ، ١٦٢ —

١٦٣ ، وشرح رسالة زينون ص ٥٨ .

العجب من معاصريه ، وكان بعض تلاميذه يجلونه ، ويرون أن الحكمة قد تجسدت فيه ؛ أما علماء الإسلام الحقيقيون فقد رموه بالزندقة ، فوسم بها إلى الأبد . وقد يكون رأيهم هذا ما يؤيده ، فكما أن الفلسفة الطبيعية جرت الناس بسهولة إلى اعتناق المذهب الطبيعي (Naturalismus) وإلى إنكار الصانع (Atheismus) ، فكذلك أدى التوحيد بأهل المنطق إلى القول بوحدة الوجود ، دون أن يفتنوا لذلك^(١) .

١٥ — تأثير فلسفة الفارابي ، السجستاني :

ولم يكن للفارابي كثير من التلاميذ ، واشتهر من بين تلاميذه أبو زكريا يحيى بن عدي^(٢) — وهو نصراني يعقوبي — بترجمة كتب أرسطو . ولزكريا تلميذ أشهر منه ذكراً ، هو أبو سليمان محمد بن طاهر بن بهرام السجستاني^(٣) ، الذي التفت حوله علماء عصره في بغداد في النصف الثاني من القرن العاشر الميلادي (الرابع من الهجرة) . وقد انتهى إلينا بعض ما كان يدور في مجلسه من مباحثات وبعض التعاليم الفلسفية التي كان يلقنها لمستمعيه^(٤) . وهنا نرى مدرسة الفارابي تزول زوالاً واضحاً .

(١) إن بعض أحكام المؤلف هنا وفي الفقرة المتقدمة ليس لها سند كاف من النصوص ، وفيها مبالغة يحتاج الإنسان معها إلى الحذر .

(٢) انظر ما تقدم من ٣٨ ؛ وقد عثرت على مخطوط ينسب له يسمى تهذيب الأخلاق وذلك بالمشكاة التيمورية (رقم ٢٩٠ أخلاق) بدار الكتب المصرية ؛ وهذا الكتاب مطبوع أيضاً .

(٣) هكذا يذكر نسبة ابن التميمي من ٢٦٤ ، ويذكر ابن أبي أصيبعة (ج ١ من ٣٢١ — ٣٢٢) أنه « كان فاضلاً في العلوم الحسكية ، مطاعاً على دقائقها ، واجتمع به يحيى بن عدي ببغداد وأخذ عنه » ، وتجد له ترجمة في كتابي البيهقي والشهرزوري اللذين تقدم ذكرهما .

(٤) انظرها في كتاب المقالات وكتاب الإمتاع والمؤانسة لأبي حيان التوحيدي .

وكما أن الفلسفة الطبيعية تحولت إلى علوم تجرى وراء الأسرار ، وكما أن مدرسة الكندي رغبت عن الفلسفة إلى فروع الرياضيات والعلم الطبيعي ، كذلك نجد نزعة الفارابي المنطقية تستحيل عند تلاميذه إلى فلسفة لفظية ، ونرى الجدل يدور حول تحديد المعاني ، والتدقيق في التمييز بينها . وكانت تبحث إلى جانب هذا مسائل متفرقة من كلام الفلاسفة المتقدمين ومن فروع العلوم ، من غير نظام يؤلف بينها ، ولا نكاد نجد في هذا كله عناية بشيء من الواقع الحقيقي . ونرى مسألة النفس الإنسانية تستأثر بالمكان الأول ، كما كان الحال عند إخوان الصفا ؛ غير أن هؤلاء إنما عالجوا عجائب أفعال النفس ، على حين أن أهل المنطق كانوا ينظرون في جوهرها العقلي وفي العروج بها إلى العالم العقلي الأسنى . وكانت جماعة السجستاني تتلاعب بالألفاظ والمعاني ، بينما كان إخوان الصفا يتلاعبون بالأعداد والحروف ، وكانت الصوفية منتهى لكلا الفريقين .

فلا عجب أن يجرى ذكر أنبازوقليس وسقراط وأفلاطون وغيرهم أكثر مما يجرى ذكر أرسطو في مجالس أبي سليمان العليمة ، التي قص علينا أخبارها تلميذه التوحيدى^(١) (المتوفى عام ١٠٠٩ م) . كانت مجالس أبي سليمان ملتقى الناس

(١) هو ، كما في معجم الأدباء لياقوت : أبو حيان علي بن محمد بن العباس التوحيدى . ويؤخذ مما يحكيه ياقوت من أخباره أنه كان حياً حتى رجب عام ٤٠٠ هـ ، بل حتى رمضان من هذه السنة . وهو فقيه فيلسوف صوفي السميت والهيئة ؛ ورغم ما عرف عنه من سخف اللسان وقلة الرضا ، واتخاذ الثلب ديدناً ، فقد كان فرد الدنيا ذكاء وفطنة وفصاحة ، كثير التحصيل للعلوم . وقد أحرق كتبه في آخر عمره ، ضناً بها على من لا يعرف قدرها ، وحفيظة منه على أهل زمانه الذين جاورهم في بغداد عشرين عاماً فلم يصح له منهم ود ، ولم يضمه به بحث كان يرجو من الجاه والرياسة . وذكر الأستاذ صرحليوث في دائرة المعارف الإسلامية ، اعتماداً على معجم الأدباء ، كتب أبي حيان ، وما طبع منها . وله بين أيدينا كتاب المقابسات (من القبس أو الاقتباس) ؛ وهو يشمل الكثير من المسائل التي كان يدور حولها البحث في مجلس أبي سليمان ؛ وهي مسائل فلسفية متفرقة يتوقف البحث فيها على الظروف وعلى أسئلة من يضمهم المجلس . وقد قام المرحوم الأستاذ أحمد أمين بنشر كتاب لأبي حيان هو كتاب =

من كل طائفة ، لا يسأل سائل عن بلادهم ولا عن مللهم ؛ وكانوا جميعا يعيشون مقتنعين برأى يرجع إلى أنلاطون ، وهو أن في كل رأى نصيباً من الحق ^(١) ، كما أن بين الأشياء كلها حظاً من الوجود مشتركاً ^(٢) ، وكما أن العلوم كلها تشترك في صورة علم واحدة في النفس ؛ وكانوا ، لإجماعهم على هذا الرأى ، يستطيع الواحد منهم أن يعتبر رأيه هو الرأى العائب ، وأن العلم الذى يشتغل به أشرف العلوم ^(٣) . ولهذا السبب عينه لا يقوم خلاف بين الدين والفلسفة ، مهما اشتد أصحاب كل منهما في الإصرار على هذا الخلاف ؛ بل إن الفلسفة تؤيد نظريات الدين ، والدين يكمل ثمرات الفلسفة . وإذا كانت المعرفة الفلسفية قوام نفس الإنسان وغايتها ، فالمقيدة الدينية حياة هذه النفس ، أو هى السبيل إلى تلك الغاية ؛ ولما كان العقل خليفة الله فى الأرض ، استحال وجود تناقض بين العقل والوحى .

ولا فائدة من الإطناب فى الكلام عن تفاصيل تلك المباحثات ، بعد أن بينا النزعة الغالبة عليها . وإن ظهور الشجعتانى والجماعة التى كانت تلقف حوله أمر له خطورة وشأنه فى تاريخ الحضارة ؛ أما فيما يتعلق بمواصلة بناء الفلسفة فى الإسلام ، فلا شأن له . والأمر الذى كان عند الفارابى لباب حياة العقل ، أصبح فى الغالب عند شيعة أبى سليمان موضوعاً للمهارة فى الجدل .

== « الإمتاع والمؤانسة » ، وفيه كثير من العناصر التى تفيد فى معرفة بعض آرائه وأحكامه ، كما اشترك الأستاذ أحمد أمين رحمه الله فى نشر كتاب أبى حيان المسمى : « البصائر والذخائر » ، القاهرة ١٩٥٣ .

(١) المقاييسات ص ٦٤ ، طبعة إيران .

(٢) المقاييسات الثالثة والخمسون .

(٣) المقاييسات التاسعة .

تعليقات

تعليق رقم ٢ ص ١٧٣ مما تقدم

(٤) لا بد من أن نشير هنا إلى مادمش له البارون كرادفو (Carra de Vaux : Les Penseurs de l'Islam ج ٤ ص ١٢ — ١٨ من طبعة باريس) من كلام الفارابي في كتابه « آراء أهل المدينة الفاضلة » ، عند ما وصف المدن الناقصة ؛ لأن في ذلك ما يشبه ، في رأى كرادفو ، بعض آراء الفلاسفة المحدثين . من ذلك وصف الفارابي لرأى البعض في الدور الذي يجب أن يلعبه العنف وتلعبه القوة في المجتمع الإنساني ، طبقاً لقاعدة بقاء الأقوى وسيادته وقاعدة الكفاح لأجل الحياة ، مما يقترب من بعض آراء الفيلسوف الألماني نيتشه (Nietzsche) .

هذا يتجلى في كلام الفارابي عن « آراء أهل المدينة الجاهلة والفسادة » التي تقوم ديارتها على آراء قديمة فاسدة ؛ كالذي يراه البعض من أن الكون الطبيعي فيه موجودات متضاربة تتغالب على غير نظام ، وأن الطبيعة تعطي الكائن الوسائل التي يحفظ بها وجوده ويدفع بها عن نفسه ما يعاديه أو يمرض وجوده ، بل هي تجعله قادراً على إهلاك الكائنات الأخرى أو إخضاعها واستخدامها ، بحيث يُخيل لنا أن كل كائن يعتبر نفسه وحده غاية كل ما عداه وأهلاً لأن يكون له وحده الحق في الوجود الأفضل . وهذا يُشاهد أيضاً في عالم الحيوان ، حيث يسود التواثب والكفاح دون رعاية لنظام أو قيمة أو قانون ، وحيث تكون الحياة للأقوى ويكون الحيوان الأشدّ قهراً لغيره هو الذي يحصل على الوجود الأنتم ؛ كأن كل حيوان قد طبع على ألا يرى لوجود آخر غيره حقاً في الحياة أو على أن يعتبر وجود كل ما عداه ضاراً له ؛ وهكذا تتوالت الحيوانات ،

وتتغالب وتتهارب ، ويقهر بعضها بعضاً ، ويستعبده ويستخدمة لمصلحته .

يذكر الفارابي أن هؤلاء القوم يزعمون أن هذا « هو الذي يظهر في الموجودات التي نشاهدها ونعرفها » ، وأن هذه هي « فطرة » الموجودات ، وهي الحالة الطبيعية لها ؛ فيرون أن بنى الإنسان ، بما لهم من اختيار وروية عقلية ، ينبغي أن يجرّوا هم أيضاً على هذه القاعدة بحيث تكون المدن « متغالبية متهاجرة » ، لا مراتب فيها ولا نظام ولا استئصال يختص به أحد دون أحد ، لسكرامة أول شيء آخر ، وأن يكون كل إنسان متوحدّاً بكل خير » ، له الحق في السعي لمقابلة غيره في كل خير يفيد ، حتى يكون الأشدّ قهراً لغيره هو الأسعد .

ويتفرع عن هذا الرأي الأساسي آراء أخرى ، فيرى قوم أنه لا تجارة ولا تعاون ولا ارتباط ولا تحالف لا بالطبع ولا بالإرادة ، وأنه يجب « أن ينقُصَ كل إنسان كل إنسان ، وأن يُنافِرَ كل واحد كل واحد ، ولا يرتبط اثنان إلا عند الضرورة ولا يأتلفا إلا عند الحاجة ، ثم يكون اجتماعهما على ما يجتمعان عليه بأن يكون أحدهما القاهر والآخر مقهوراً » ؛ وإن اضطرّوا إلى الاجتماع لأمر خارجي ، فينبغي ألا يكون ذلك إلا ريثما تدوم الحاجة ، ثم يعودان بعد ذلك إلى التنافر والافتراق . ويقول الفارابي إن « هذا هو الداء السَّيِّئ من آراء الإنسانية » ، يعنى داء فلسفة القوة الوحشية .

هذا الكلام يذكّر كرادفو بنظرية الكفاح الشامل (la lutte universelle) ونظرية الكفاح لأجل الحياة (the struggle for life) وبما قرره الفيلسوف الإنجليزي هوبز من : « أن الإنسان للإنسان ذئب » (homo homini lupus) .

حتى إذا عرض كرادفو لما يذكره الفارابى من أسباب نشوء الاجتماع
الإنسانى بدافع ضعف الأفراد ، إذا استقل كلٌ منهم بنفسه ، عن الوفاء بكل
ضرورياتهم ، وبدافع حاجاتهم إلى الاتفاق والتآزر « والتعاهد على ما يعطيه كلٌ
من نفسه ولا ينافر الباقين ولا يخاذلهم ... » رأى فى ذلك فكرة روسو
(Rousseau) فى « العقد الاجتماعى » (Contrat Social) .

على أن الفارابى يذكر فيما يتعلق بكيفية هذا التعاون رأى قوم يقولون إنه
يجب أن يكون من طريق القهر ، يعنى أن يقهر الإنسان قوماً ، يستعبدهم ، ثم
يقهر بهم الآخرين ويستعبدهم ، بحيث لا يكون المآزر مساوياً بل مقهوراً ،
وعند ذلك يصير المقهورون آلات يستعملها القاهر كما يشاء .

وبعد أن يذكر الفارابى مختلف الآراء فى الدواعى إلى نشوء الدولة وفى العوامل
التي توحد بينها مثل الائتلاف والتحاب ، الاشتراك فى المنحدر من أب واحد ،
التصاهر ، وحدة الجنس والخلق واللغة ، الاشتراك فى المسكن ، التعرض لخطر
واحد مشترك ... الخ ، يعود إلى آراء فلاسفة القوة الذين يتكلم عنهم والذين
يوجبون بين الطوائف ما أوجبوه بين الأفراد من تغالب على السلامة والكرامة
واليسار والذات وما يؤدى إليها ، بحيث تروم كل طائفة أن تسلب جميع
ما للآخرى وتكون القاهرة هى الفائزة السعيدة للغبطة . يقول هؤلاء المفكرون
إن « هذه الأشياء هى التي فى الطبع ، إما فى طبع كل إنسان أو فى طبع كل
طائفة ؛ وهى تابعة لما عليه طبائع الموجودات الطبيعية » ؛ ومن هنا يتصورون
العدل تصوراً يناسب وجهة نظرهم التي تقوم على تطبيق ما يشاهد فى عالم الطبيعة
والحيوان على عالم الإنسان ؛ فالتغالب والقهر شىء فى الطبيعة ، والاستعباد
والتسخير والإذلال كلها أشياء فى الطبيعة ؛ ولما كان ما فى الطبيعة عدلاً ، فذلك

كله عدل ، وهو « فضيلة » . ويجب أن يجرى بنو الإنسان في حياتهم على هذه القاعدة التي هي العدل الطبيعي ، وأن يتغالبوا بالقوة وينخضع بعضهم بعضاً ويسخره ويستعبده ، وإذا آلت خيرات للطائفة الغالبة ، فالواجب أن ينال الأقوى والأغلب من الخير والكرامة والمال ونحوه أكثر مما يناله غيره .

أما ما يسمى في العادة عدلاً في البيع والشراء ، أو أمانة في رد الودائع ، أو كفاً عن الغضب والجور ، « فإن مستعمله إنما يستعمله أولاً لأجل الخوف والضعف وعند الضرورة الواردة من خارج » ، فإذا استوى فردان أو طائفتان في القوة ، وتداولوا القهر ، وذاقوا ما ينشأ عنه من آلام ، فعند ذلك يجتمعان ويتناصفان ، ويترك كل منهما للآخر قسطاً مما يتنازعان عليه ، ويشترط على صاحبه ألا يقصد إلى انتزاع ما في يده . وهكذا تتم شروط التجارة ويحدث التقارب بالكرامات والمدايا وأنواع المواساة . وفي رأى فلاسفة القوة أن ذلك « إنما يكون عند ضعف كلٍ عن كلٍ وعند خوف كلٍ من كلٍ » ، وأنه ما دام كل واحد من الآخر بهذه المنزلة ، فينبغي أن يتشاركا ؛ حتى إذا قوى أحدهما وجب عليه أن ينقض هذه المحالفة ويروم التغلب والقهر . وأيضاً قد يحدث التعاون والتحالف ، إذا تعرض الطرفان إلى خطر مشترك لا سبيل إلى دفعه إلا بالتعاون وترك التغالب ؛ فعند ذلك يتحالقان ريثما يزول الخطر . وكذلك يتحدان إن أراد أحدهما شيئاً لا يستطيع بلوغه إلا بمعاونة الآخر ؛ فعند ذلك يتركان التغالب ريثما يحصلات على ما يريدانه . فإذا استقر التحالف بين الفريقين ، بعد أن كانا متكاثفين في القوة وبعد أن كانا قد تعرضا من التغالب إلى متاعب وآلام كثيرة ، عند ذلك ينشأ جيل لا يعرف كيف نشأ هذا

التحالف والتعاون المصطنع ، ولا يعرف أنه كان نتيجة للفشل في الغلبة ، فيحسبه عدلاً ، « ولا يدري أنه خوف وضعف » .

يرى كرادفو أن هؤلاء الفلاسفة الذين يتكلم عنهم الفارابي هم الذين سبقوا نيتشه في آرائه ، ثم يتساءل : هل كان في زمان الفارابي مفكرون يقولون بهذه النظريات ؟ فيرى أنه يمكن الشك في ذلك ، وأنهم ، وإن كانوا موجودين حقيقة ، فلا شك أنه كان يصعب عليهم ، كما يرى كرادفو ، أن يبتقوا آراءهم في الناس ، بل كانوا يقصرونها على دائرة ضيقة من تلاميذهم . ويجوز كرادفو أن يكون الفارابي قد وجد هذه الآراء في مراجع قديمة^(١) ؛ لكن بما أنه لا يذكر أحداً ، فإن كرادفو يرجح أن يكون كلام الفارابي عبارة عن بيان لما يعارض ، من الناحية النظرية الخالصة ، آراءه هو فيما ينبغي أن تكون عليه أحوال المدينة الفاضلة التي يسودها الخير والانسجام على أساس المحبة والوفاء واحترام الإنسانية . ويقدر كرادفو للفارابي أنه بحث الموضوع بعناية واهتمام وعرضه عرضاً حياً قوياً .

فإذا لم يكن في عصر الفارابي من يرى هذه الآراء حقيقة ، فلا شك أن خياله وأن تصوره الأحوال التي تخالف الوضع الجدير بالإنسان ، قد أثر هذا البيان الرائع الذي يلخص بعض آراء الفلاسفة المحدثين ، والذي ينطبق على تاريخ عصرنا الحديث .

على أن ما يذكره الفارابي عن آراء فلاسفة القوة في مسألة الدين والإيمان بالآخرة (القول في الخشوع في المدينة الفاضلة) وكذلك في آراء البعض فيما

(١) يوجد شيء منها عند السوفسطائيين ، وقد رد عليهم أفلاطون في القسم الثالث من

محاورة جورجياس وفي القسم الأول والثاني والتاسع من الجمهورية .

يتعلق بتحديد ميدان التغالب وأنه لا ينبغي أن يكون إلا بين الأنواع المختلفة لا بين أفراد النوع الواحد — مثل بنى الإنسان الذين يجب أن يتسالموا فيما بينهم وأن يلجأوا إلى الوسائل السلمية الإرادية ، لأن هذا هو الوضع الطبيعي اللائق بالإنسان — يشتمل على نقط طريقة تسمح بمقارنات أخرى في ميدانين .

* * *

ولا يصح أن ينتهى الكلام عن الفارابى من غير تنبيه إلى بعض النقط الهامة التى يجب أن يكون لها شأن فى الحكم على فلسفته فى جملتها .

النقطة الأولى : أن الفارابى يقول بحدوث العالم ؛ وهذا شيء غريب جداً ، لأنه يخالف الحكم السائد الذى صار منذ عصر النزالى هو المعتبر فيما يتماق بفلسفة الإسلام . أما الكندى (راجع نشرتنا لرسائله) فهو يصرح بحدوث هذا العالم ، بل بحدوث ذلك الأكبر المحيط به ووجوده عن لا شيء — وهو ما يعتبر عنه بقوله إن العالم مُبْدَعٌ ، يعنى موجوداً عن عدم . ويصرح الكندى بأن للعالم مدة محدودة مقسومة ، قدرها له مُبْدِعُهُ ، وهو يفنيه إن شاء . هذا إلى أنه يصرح بحدوث الزمان والحركة وتناهيهما من أولهما . وكل هذا مخالفة صريحة لمذهب أرسطو .

وأما الفارابى فإنه أيضاً يؤكد حدوث العالم من لا شيء ، بل يشير فى كتابه « الجمع بين رأيي الحكيمين » (ص ٢٢ — ٢٦ ، ط . ليدن ١٨٩٠) إلى الخطأ فيما ذهب إليه البعض من أن أفلاطون يقول بحدوث العالم وأن أرسطو يقول بقدومه ، ويعتبر أن هذا الظن بأرسطو « قبيح مُستنكر » . وبعد أن يبين الفارابى الفساد فى استدلال أصحاب هذا الظن عند استفادهم إلى بعض النصوص ، يحاول أن يؤوّل ما جاء فى كتاب « السماء والعالم » من قول أرسطو :

« إن الكلّ (العالم) ليس له بدء زمني » — وهو القول الذي ظن البعض منه أن أرسطو يقول بقدم العالم — تأويلاً خاصاً على أساس فكرة الزمان في رأيه : الزمان هو عدد حركة الفلك ؛ فهو حادث عن الفلك وحركته . وما يحدث عن الشيء لا يشمل ذلك الشيء ؛ وإذن فوجود الفلك خارج عن الزمان . ويكون معنى قول أرسطو : « إن الكل ليس له بدء زمني » هو : « في رأي الفارابي ، أن العالم » لم يتكوّن أولاً فأولاً بأجزائه ، كما يتكوّن البيت والحيوان « ، لأن هذه الأجزاء يسبق بعضها بعضاً بالزمان ؛ بل هو إنما كان « عن إبداع الباري ، جل جلاله ، إياه دفعةً [واحدة] بلا زمان ؛ وعن حركته حدث الزمان » . (راجع أيضاً رسالة الفارابي « في جواب مسائل سُئل عنها » ص ٨٦ — ٨٧ ، ط . ليدن ١٨٩٠ ، لكن راجع كتاب الدعوى القلبية ، حيدرآباد ١٣٤٩ ص ٧) .

ويرجع الفارابي إلى كتاب الربوبية الذي يعتبره — خطأ — لأرسطو ، ويستند إلى ما جاء فيه من أن الهوى أبداعها الباري لا عن شيء ، وأنها تجسّمت عنه وعن إرادته ، ثم ترتبت في مراتبها ، كما يرجع إلى قول أرسطو في كتاب « السماع الطبيعي » وفي كتاب « السماء والعالم » إن الكل لا يمكن حدوثه بالبحث والاتفاق بدليل النظام البديع بين أجزائه .

بل يعتبر الفارابي أنه ليس لأحد من أهل الديانات والمذاهب من العلم بحدوث العالم وإثبات الصانع له وتلخيص أمر الإبداع والقول بحدوث شيء لا عن شيء ما لأفلاطون وأرسطو . وذلك لأن أهل الملل ، في بيانهم لبدء العالم وكيف وُجد ، يقولون ما لا يدل إلا على قدم الطبيعة وتغيرها : من قولهم بوجود ماء ، تحرك ، فنشأ عن ذلك زبدٌ انمقدت منه الأرض ، وارتفع منه بخار تكونت منه

السماء . وهذا كله ، في رأى الفارابى ، يدل على مجرد التغير والاستحالة لا على الإبداع ؛ هذا إلى أن ما يذكره بعض أهل الملل فيما يتعلق بمآل السموات والأرض من أنها سَتُطَوَّى وتُلَفَّت وتُطْرَح في جهنم ، لا يدل على التلاشى الخالص .
ويصرّح الفارابى أخيراً بأن رأى أفلاطون وأرسطو هو أن « العالم مُبْدَعٌ من غير شيء » ، فأآله إلى غير شيء » .

ومن المعروف أن أرسطو ينكر علم الذات الإلهية بالجزئيات ؛ وهنا يخالفه الفارابى مخالفة صريحة ، فيقول إن الله هو المدبّر لجميع العالم « لا يعزبُ عنه مثقالُ حَبَّةٍ من خَرْدَلٍ ، ولا يفوت عنايته شيء من أجزاء العالم ... أن العناية الكَلْبِيَّة شائعةٌ في الجزئيات ، وأن كلَّ شيء من أجزاء العالم وأحواله موضوعٌ بأوفق المواضع وأتقنها » . ويقرّر الفارابى هنا أن الأقاويل الشرعية في ذلك صحيحة وعلى غاية السداد .

ولا نريد أن نتعرض في هذا المقام لصحة تأويل الفارابى كلام أرسطو ، ولا لمدى انطباق رأى الفارابى على حقيقة مذهب أرسطو ؛ فهذا لا يتسع له المقام . ولكن أحب فقط أن يكون هذا التعليق مبيّناً لقيمة ما يذهب إليه البعض من سلطان فلسفة اليونان على عقول فلاسفة الإسلام . فالذى نقطع به هو أن الكندي والفارابى يقرّران حدوث هذا العالم لا في زمان ، وأن الزمان حادث .

والنقطة الثانية : هي التي أشار إليها جولدزيهر في مقاله عن الفلاسفة الإسلامية ،

ضمن كتاب تاريخ الفلسفة العام I. Goldziher : Die islamische

Philosophie (Kultur der Gegenwart, 1.5 S. 58.) من أن الفارابى

— لا ابن سينا كما ذهب إليه البعض — هو الذى التمس الخرج من المأزق الذى

ينشأ عن القول بضرورة وجوب هذا الكون ، إذا كان معلولا لعلّة الأولى الواجبة ؛ وذلك بأن أحدث الفارابي ، على نحو حاذق فاغذ ، مقولة جديدة ، هي « واجب الوجود النسبي » الذي ، من حيث هو ، يدخل في مقولة الممكن . هذا النوع من الوجود الذي يسميه جولدزيهر الواجب النسبي هو « واجب الوجود بالغير » ، كما يعبر فلاسفة الإسلام . ولا بد من الرجوع إلى نصوص الفارابي لتبيين هذا الذي يقوله جولدزيهر . على أنه يمكن أن نقول إن الفارابي قد أحدث هذا المفهوم الجديد الذي هو الوسطة الطبيعية بين واجب الوجود وبين الممكن العقلي الخالص ، لكي يعبر عن هذا العالم ويصفه وصفاً ينطبق عليه .

ولا شك أن إنشاء هذا المفهوم الجديد له قيمة في الفلسفة العربية ، وهو إلى جانب المفهومات الأخرى التي أنشأها فلاسفة العرب مما يُثبت نصيبهم في الانتكاس ، أو في إصلاح مذهب أرسطو ومواصلة بنائه .

٣ - ابن مسكويه^(١)

١ - مظهر :

وصلنا الآن إلى نقطة الانتقال من القرن العاشر إلى القرن الحادي عشر الميلادي (من الرابع إلى الخامس الهجري) ، وقد أخذ أصحاب الفارابي في الانقراض . وكان ابن سينا ، وهو الرجل الذي قدّر له أن ينفخ في فلسفة سلفه حياة جديدة ، ما يزال فتي . ولكن ينبغي أن نذكر هنا رجلاً ، هو في حقيقة الأمر أكثر شبيهاً بالكندي منه بالفارابي ، وإن كان يوافق الأخير في نقط جوهرية ، لأنهما نهلا معاً من معين واحد . وأمر هذا الرجل يدل في الوقت نفسه على أن ذوى العقول الثاقبة في ذلك العصر لم يكونوا مائلين إلى اتباع الفارابي في مفاحي التفكير الميتافيزيقي المبني على المنطق^(٢) .

هذا الرجل هو أبو علي بن مسكويه ، الطيب ، اللغوي ، المؤرخ^(٣) ، الذي

(١) هو أبو علي أحمد بن يعقوب بن مسكويه ، وهو يسمى مسكويه عند باقوت وعند صاحب طبقات الحكماء — انظر ما كتب عنه بدائرة المعارف الإسلامية .

(٢) اتجه ابن مسكويه لدراسة الأخلاق ووضع أصولها ؛ وفضله على ، هو تحصيل خالق تصدر به الأفعال كلها جيلة سهلة لا كلفة فيها . ومما تحسن ملاحظته أن مسكويه اعتمد في وضع مذهبه على تجاربه الخاصة إلى حد كبير ، فهو يحسكي عن رأي وعرف ، ثم يستنبط من ذلك ؛ بل إن مذهبه صورة لنفسه ، وثمرة لباعث شعر به ؛ ذلك أنه أسرف على نفسه في عهد الصبا ، وصار مع لذاته ، ولم يقطع نفسه إلا على كبر ، وبعد استحكام المادة ، فأحب أن ينصح لميره بما فات ، وأن يدلّه على طريق النجاة قبل أن يتيه في مفاوز الضلالة . ويدل تحابل مسكويه لقوى النفس وطريقة تهذيبها على معرفة بمكونات النفس وعلى ما عاناه في إحكام مذهبه بعد ما عانى من تهذيب نفسه ، راجع تهذيب الأخلاق ص ٢ ، ٣٠ طبعة مهر ١٢٩٨ هـ .

(٣) يذكر القفطي له كتباً في الطب ، وله في التاريخ كتاب « تجارب الأمم وتماثيل الملوك » الذي بلغ فيه إلى عام ٣٧٢ هـ .

كان أثيراً عند السلطان عضد الدولة وصاحب خزائنه ، وتوفى عن سنٍ عالية .
 في عام ١٠٣٠ م^(١) . وقد خلف ابن مسكويه ، نبياً خلف ، مذهباً فلسفياً في
 الأخلاق لا يزال له شأنٌ في الشرق إلى يومنا هذا ؛ وهو مزيج من آراء أفلاطون
 وأرسطو وجالينوس^(٢) ومن أحكام الشريعة الإسلامية ، غير أن نزعة أرسطو
 غالبية عليه^(٣) . ويُقدّم ابن مسكويه لمذهبه يبحث في ماهية النفس^(٤) .

٢ — ماهية النفس :

يقول ابن مسكويه : « إن النفس جوهر بسيط غير محسوس بشيء من
 الحواس »^(٥) ، تدرك وجود ذاتها ، وتعلم أنها تعلم ، وأنها تعمل . ويستدل ابن
 مسكويه على أن النفس ليست جسماً بأنها تقبل صور الأشياء المتضادة أشدّ

(١) يقول القفطي إن مسكويه عاش طويلاً إلى أن قارب عام ٤٢٠ هـ ، ويقول صاحب
 كشف الظنون (ج ٢ ص ٩٨ طبعة مصر ١٢٧٤) إنه توفي عام ٤٢١ هـ . ويقول ياقوت
 في معجم الأدباء (ج ٢ ص ٨٨ طبعة مرجليوت) إنه توفي في ٩ صفر سنة ٤٢١ هـ .
 (٢) وبما يدل أيضاً على نزعة ابن مسكويه إلى الأخذ من مختلف المذاهب كتاب له جمع
 فيه حكم الفرس والهند والعرب والروم ليدل بذلك على اتفاق العقول في جميع الأزمان والأهم
 على أصول الحكيم ، ولينتفع به الناس جميعاً ، وقد سمي هذا الكتاب « جاويزان خرد » ،
 ومعناه العقل الأزل ، أو العقل الخالد ، وهو يوجد على هامش كتاب نزعة الأرواح
 وروضة الأفراح للشهرزوري المصوّر بمكتبة الجامعة .

(٣) يظهر هذا في كتاب تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق .

(٤) غرض مسكويه هو تحصيل الخلق الجليل ، ولكنه يريد « أن يكون ذلك بصناعة .
 وعلى ترتيب تعليمي » ، وذلك بمعرفة ماهية النفس ، وسبب وجودها ، وغايتها ، وقواها ،
 وما الذي يبلغها كمالها أو يعوقها عنه . « ولما كان لكل صناعة مبادئ » ، فليها تنبي ، وبها
 تحصل ، وكانت تلك المبادئ مأخوذة من صناعة أخرى » ، فإن مسكويه يرجع إلى بحث
 نفسي يعينه في الغرض الذي يرى إليه ، وهو يفتنم بالمعارف النفسية في مذهب انفعالي عظيم —
 تهذيب الأخلاق ص ٢ ، ٣ .

(٥) وهو يبرهن على أنها ليست جسماً ولا جزءاً من جسم ، وأنها ليست عرضاً

التضاد في وقتٍ معاً ، كقبولها معنى الأبيض والأسود مثلاً ؛ على حين أن الجسم لا يقبل في وقتٍ إلا السواد أو البياض^(١) . ثم إن النفس تقبل صور كل من المحسوسات والمعقولات على السوية^(٢) ؛ فصورة الطول لا تحدث طولا في النفس ، ويزيد فيها معنى الطول ، فلا تصير به أطول^(٣) .

ومعارف النفس وقدرتها أوسع مدًى من الجسم ، بل إن العالم المحسوس كله لا يقدرها . وفوق هذا ففي النفس معرفة عقلية أولية ، لا يمكن أن تكون قد أنت لها من طريق الحواس ؛ لأن النفس تستطيع ، بهذه المعرفة ، أن تميز الصادق من الكاذب فيما تأنى به الحواس ، وذلك بمقارنة المدركات الحسية والتميز بينها ؛ فهي بهذا تشرف على عمل الحواس وتصحح خطأها^(٤) . ثم إن وحدتها العقلية تتجلى أوضح ما تكون في أنها تدرك ذاتها وتعلم أنها تعلم ، وهي وَحْدَةٌ يكون فيها « العقل والعقل والمقول شيئاً واحداً »^(٥) .

وتمتاز نفس الإنسان على نفس الحيوان بروية عقلية ، يصدر عنها الإنسان في أفعاله ، وهي روية متجهة إلى الخير .

(١) تهذيب ص ٣ .

(٢) تهذيب ص ٤ .

(٣) نفس المصدر .

(٤) يقول مسكويه إن الحواس لا تدرك إلا المحسوسات ، أما النفس فإنها تدرك أسباب الانفعالات وأسباب الاختلافات التي من المحسوسات ، وهي معقولاتها التي لا تستعين عليها بشيء من الجسم ، والنفس وإن كانت تأخذ كثيراً من «إحدى» العلوم عن الحواس ، فلها « مبادئ » عالية ، غير مأخوذة عن الحس ، تقوم عليها القياسات الصحيحة ، كالحسك بأنه لا واسطة بين طرفي النقيض ؛ وإذا حكمت النفس بكذب الحس ، فحكمها غير مأخوذ من الحس ، « لأن الحس لا يضاد نفسه » ، والنفس تصحح الكثير من خطأ الحواس — تهذيب ص ٥ .

(٥) تهذيب الأخلاق ص ٦ .

٣ — أصول الأخلاق :

والخير بالإجمال هو ما به يبلغ السكائن المريد غاية وجوده أو كمال وجوده . ولا بد في الوجود ، لكي يكون خيراً ، من توفر استعداد متجه إلى غاية . غير أن الناس يختلفون في استعدادهم اختلافاً جوهرياً . ويرى ابن مسكويه أن من الناس فئة أخياراً بالطبع ، وهم فئة قليلة ، ولا ينتقلون إلى الشر بحال ، لأن ما هو بالطبع لا يتغير ؛ أما الأشرار بالطبع فكثيرون ، ولا يصيرون إلى الخير أبته . وثم قوم هم بنطرتهم لا إلى هؤلاء ولا إلى هؤلاء ، وينتقلون إلى الخير أو إلى الشر بالتأديب ، أو بمصاحبة الأخيار أو أهل العناية^(١) .

والخير إما عام ، وإما خاص ؛ وهناك خير مطلق ، هو عين الوجود الأعظم^(٢) ، والعالم الأسمى . والأخيار جميعاً يسمون في الوصول إليه ؛ غير أن لكل فرد من الناحية الذاتية خيراً خاصاً به يتمثل في شعوره بالسعادة أو اللذة . وينحصر هذا الخير الخاص في أن تصدر عن الوجود أفعاله التي تخص صورته تامة كاملة^(٣) .

وبالجملة فالإنسان يكون خيراً سعيداً إذا صدرت عنه أفعاله الإنسانية^(٤) ،

(١) يذكر مسكويه هذا الرأي على أنه لجاليوس ، ثم يعضى عليه وبقوله ، تهذيب

ص ١٩ — ٢٠ .

(٢) تهذيب ص ٤٥ .

(٣) تهذيب ص ٧ و ٩ . ونلاحظ أن مسكويه يفرق بين الخير والسعادة ؛ فالخير هو الذي يقصده الكل بالشوق إليه ، وهو الخير العام للناس من حيث هم ناس ؛ أما السعادة فهي خير ما لواحد من الناس ، وتكون بالإضافة له ؛ فالخير له ذات معينة ، والسعادة تختلف بالإضافة إلى قاصديها — تهذيب الأخلاق ص ٤٤ .

(٤) يقول مسكويه إن الوجود يكون سعيداً إذا تحققت ، وتنضيات طبيعته ؛ والإنسان =

والفضيلة هي فعل الإنسان بحسب صورته الحقيقية . ولكن لما كانت الإنسانية تبدو بدرجة متفاوتة في مختلف الأفراد ، فالسعادة أو الخير ليس واحداً عند جميعاً .

ولما كان الفرد ، لو اعتمد على نفسه ولم يستنجد بغيره ، لا يستطيع تحقيق جميع الخيرات الممكنة ، فقد وجب اجتماع أفراد كثيرين وتعاونهم . ويترب على هذا أن أساس الفضائل وأول الواجبات جميعاً هو محبة الإنسان للناس كافة ، وبدون هذه المحبة لا تقوم جماعة قط^(١) .

فالإنسان لا يبلغ كماله إلا مع أبناء جنسه وبمعونتهم ؛ وبذلك يجب أن يكون علم الأخلاق علماً لما يجب أن تكون عليه أخلاق الإنسان في الجماعة . فليست الصداقة امتداداً في حب الإنسان لذاته حتى يشمل غيرها ، كما قال أرسطو ، بل هي تضيق لدائرة حب الذات ، أو هي ضرب من محبة الإنسان لجاره ؛ وهذه المحبة — مثلاً مثل الفضائل بالإجمال — لا تظهر آثارها إلا في جماعة أو مدينة ، ولا تظهر آثارها في عزلة الراهب الناسك الذي يفر من الدنيا . والمتوحد الذي يستزل الناس ويحسب أنه من أهل الخير والاعتدال مخدوع لا يعرف حقيقة أفعاله^(٢) . وقد تكون أفعاله دينية ، ولكن لا ريب في أنها ليست خلقية ؛ ولذا فإنها ليست من موضوع علم الأخلاق .

== له طبيعة هي النفس العاقلة ، فإذا صدرت أفعاله عنه غير كاملة انحطت عن مرتبة الإنسانية ؛ وهو يوجب على الإنسان أن يلتصق فضائل نفسه الناطقة التي يكون بها بعض الناس أفضل من بعض ، وبعضهم أكثر إنسانية من بعض — تهذيب ص ٢٩ .

(١) تهذيب ص ١٠ و ٨٩ .

(٢) تهذيب ص ٣٧ — بل يقول مسكويه إن من يذهب إلى التزهيد يجور على غيره ، لأنه يستنجد بالناس في ضروراته ، ويطلب معاونتهم ، ثم لا يساونهم ، وهذا هو الظلم والعدوان ، والأساس عند مسكويه أن الإنسان يجب أن يعطى عوض ما يأخذ ، كما تقضى بذلك حياة التمدن والاجتماع — (الفوز الأصفر ص ٦٣ — ٦٤) .

ويذهب ابن مسكويه إلى أن أحكام الشريعة لو فهمت على وجهها الصحيح لكانت مذهباً خلقياً أساسه محبة الإنسان للإنسان^(١). والدين رياضة خلقية لنفوس الناس ؛ وغاية الشعائر الدينية ، كصلاة الجماعة والحج ، هي أن تغرس الفضائل في نفوس الناس ؛ فهي تعلمهم محبة الجار في أوسع صورها .

غير أن ابن مسكويه لم يُفلح ، من حيث التفاصيل ، في التوفيق بين مختلف النظريات اليونانية الأخلاقية التي أدخلها في مذهبه ، ولا في التوفيق بينها وبين أحكام الشريعة الإسلامية . ولا نريد الدخول في هذه المسألة ؛ وخلاصة القول أنه ينبغي أن نُثني على ما حاربه ابن مسكويه من وضع مذهب في الأخلاق لم يتقيد فيه بتفريعات أهل المذاهب الفقهية ، ولا بنزعة الصوفيين إلى الزهد^(٢) ، كما ينبغي أن نعترف بأن فيلسوفنا أظهر في بسط مذهبه سلامة في التفكير وسعة في العلم^(٣) .

(١) يقول مسكويه إن المحبة الاجتماعية ناشئة من أن الإنسان بطبعه إنسي ليس بوحشي ولا نفور . وعنده أن الإنسان مشتق من الأنس لا من النسيان ، كما زعم الشعراء ؛ وكثير من شعائر الدين يرمى إلى تقوية شعور الأنس كإحباب الاجتماع في المساجد خمس مرات في اليوم ، وتفضيل صلاة الجماعة على صلاة الفرد ، وكذلك صلاة الجمعة والميدين والحج ؛ ومذاكله يحدد الأنس . ويوثق أواصر المحبة الاجتماعية .

ولمسكويه تحليل شيق لضروب المحبة (الصداقة والمودة والعشق) بين مختلف الناس ؛ وهو يبين أسبابها ومدة بقائها ودرجاتها ، فأعلاها محبة العبد لحالقه ، وتليها محبة الحكماء عند تلاميذهم ، وبعدها محبة الوالدين .

(٢) انظر الفوز الأصغر ، طبعة بيروت ١٣١٩ هـ ص ٦٢ — ٦٤ .

(٣) كل ما تقدم تلخيص لفلسفة مسكويه الخلقية ، كما تؤخذ من كتابه تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق . ولكن مسكويه مشاركة في ميادين أخرى . فإلى جانب كتاب جيّد له في التاريخ وكتب في الطب وغيره ، له كتب كثيرة ، منها كتاب السعادة ، ومنها كتاب الفوز الأكبر ، الذي لخصه في كتاب أسماء « الفوز الأصغر » . أخذ مسكويه أو ابن مسكويه (لأن جده يسمى مسكويه) في هذا الكتاب من مختلف المذاهب ، وحاول إثبات الصانع ، مشيراً إلى اتفاق الأوائل على ذلك ، وإلى أنه جلي قاطع ؛ أما إنه جلي فن =

== قبل أنه الحق ، والحق تثير ؛ وأما أنه غامض فلهذه عقولنا بسبب تكثر الأغشية الهيولانية على جوهريها ، لأن الإنسان آخر الموجودات ، والتراكيب تناهت إليه . وقد حاول أن يبرهن على أن الصانع واحد ، أزلي ، ليس بجسم ، وأنه يُعرف بالسلب دون الإيجاب . ولما كان لكل شيء حركة تخصه ناشئة عن طبيعته الخاصة صار الاستدلال بالحركة أظهر الأشياء وأولاً بالدلالة على الصانع . والوجود في كل الأشياء بالعرض ؛ ولكنه في المبدع الأول بالذات ، فهو أزلي واجب . ووجود الأشياء كلها منه ، وقد أبدعها من لا شيء ؛ إذ لا معنى للإبداع إذا كان عن شيء موجود . وقد بنى مسكويه رأيه في هذا على فكرة أرسطو في التغير بتعاقب الصور . ولو أمسك الله عن العالم فيض الوجود لا نعدم في الوقت والحال . والطاهر أن مسكويه يخالف الفارابي وابن سينا في أمر الصدور ومراتبه ؛ فهو يرى أن العقل الفعال هو أول موجود ظهر عن الأول من غير توسط شيء ؛ أما النفس فهي توجد بتوسط العقل ، والفلك يوجد بتوسط النفس .

وقد خصص ابن مسكويه جزءاً كبيراً من كتابه للبحث في النفس . ويشبه أن يكون كلامه هنا تفصيلاً لما قدم به لدراسة الأخلاق . فقد أثبت النفس وماهيتها ، وكيفية إدراكها وأنها جوهر باقٍ لا يقبل الموت . والإدراك في الإنسان بنحورين : إدراك بالحواس ، وهو يشارك فيه البهائم ؛ وإدراك بالعقل ، وهو يختص بالإنسان ؛ والأول غالب على الثاني ، وهو يحول دون كماله . ولكن بالرياض يقوى إدراك العقل حتى يتجلى لنا أن المحسوس عند العقل بمنزلة الشيء المموت عند الشيء المحقق . وسبيل الإدراك الصحيح هو التدرج بالرياضيات ثم بالمنطق والطبيعات وهكذا . وهو يتكلم عن قوى النفس كلاماً يشبه قول الفلاسفة ؛ وعندما أن رجوع النفس إلى ذاتها ، ونظرها فيما هو عندها — وهو ما يسمى بالروية — حال حركة في النفس (يشبه هذا الرأي رأي جالينوس) .

والوجودات مراتب ؛ وكلها — عند ابن مسكويه — سلسلة متصلة ، تمرى الحكمة في جميع أجزائها ، وبعضها في أفق بعض ، وهي بمثابة سلك واحد ينظم خرزاً كثيراً . وهو بين أن كل نوع من الوجودات يبدأ بالبساطة ، ثم لا يزال يترقى ويتعقد ، حتى يقرب من أفق النوع الذي يليه ، فالنبات في أفق الجماد ؛ ثم يترقى ويزداد تركيباً حتى يبلغ أعلى درجة ، فإذا زاد عليها قبل صورة الحيوان . وكذلك الحيوان يبدأ بسيطاً ، ثم يترقى حتى يصل إلى مرتبة قريبة من الإنسان . ولا يزال الإنسان يرقى ويزداد ذكاء وصحة في الفكر وجودة في الحكم ، حتى يبلغ أفق الملائكة ويناسبها ويستمد منها . وهذا الرأي يهيئ لابن مسكويه أساساً لإثبات النبوة وبيان كيفية الوحي . وهو يقول إن الإنسان يترقى حتى يبلغ الأفق الأعلى الخامس به ، وهنا يتعرض لأحد منزلتين : إما أن يديم النظر في الموجودات لينال حجة ثقتها ، فيجند نظره ، وتلوح له الأمور الإلهية أوضح من بدائه العقول ؛ وإما أن تأتبه تلك ==

= الأمور من غير أن يرتقى إليها . وصاحب المنزلة الأولى هو الفيلسوف الذى يرتقى من قوة الحس إلى قوة التخيل إلى قوة الفكر ، ومن هذه إلى إدراك حقائق الأمور التى فى العقل . وصاحب المنزلة الثانية هو النبي الذى يتلقى أيضاً من أعلى على طريق عكسى ، أى بطريق العقل ، وهذا يؤثر فى القوة الفكرية ، وتؤثر هذه فى الخيلة ، وتؤثر الخيلة فى الحس ، فيرى حقائق الأشياء ومبادئها كأنها خارجة عنه ، وكأنما يراها بنظره ويسمعها بأذنه ؛ ولكن لابد أن تتلبس تلك الحقائق بصورة هيولانية ، كما أن الأمور الهيولانية إذا ارتفعت إلى العقل سلبت عنها صورتها الهيولانية .

وإذا ارتقى من وصل إلى أسفل بالفلسف ومن تلقى من أعلى بالقيض اتفق رأيهما ، وصدق أحدهما الآخر بالضرورة ، لا تفاهما فى تلك الحقائق . ويرجع القارىء إلى كتاب الفوز الأصغر ليرى تفصيل هذه الآراء التى لا تخلو من طرافة ، وليقارنها برأى القارائى وابن طفيل فى رسالته : حى بن يقظان .

٤ - ابن سينا

١ - حياته :

ولد أبو علي الحسين بن عبد الله بن سينا في أفشنة^(١) ، على مقربة من بخارى ، عام ٩٨٠ م^(٢) ، في بيت له اشتغال بخدمة الدولة^(٣) ، وتلقى العلوم العقائدية والشرعية في بيت أبيه^(٤) . وكانت تسود هذا البيت تقاليد فارسية قوية وتقاليد معارضة للإسلام . وقد نضج عقل هذا الشاب وجسمه نضوجاً سريعاً مبكراً ؛ فدرس الفلسفة والطب في بخارى ، وكان في السابعة عشرة من عمره حينما أسعده الحظ بشفاء الأمير نوح بن منصور على يديه^(٥) ، وحينما أُذِن له هذا الأمير بالدخول في دار كتبه . ومن ذلك الحين تولى ابن سينا قراءة الكتب بنفسه ،

(١) هذا ما يقوله ابن أبي أصيبعة (ج ٢ ص ٢) والقفطي (٢٦٩) ، اعتماداً على ما حكاه أبو عبيد الجوزجاني ؛ أما ابن خلكان (ج ١ ص ١٩١) فيقول إنه ولد بقرية خرميثن أو خرميثن من قرى بخارى .

(٢) يقول ابن خلكان والبيهقي (تاريخ حكماء الإسلام = قمة صوان الحكمة) مخطوط بدار الكتب المصرية ص ٢٦) وشهرزوري (نزعة الأرواح ص ٢٢٤) والقفطي إنه ولد عام ٣٧٠ هـ ؛ أما ابن أبي أصيبعة فيقول إنه ولد عام ٣٧٥ هـ .

(٣) كان أبوه مشغولاً بالتصرف في خرميثن أيام نوح بن منصور .

(٤) كان أبوه من الإسماعيلية (يهتي ص ٣٦ ، شهرزوري ص ٢٢٤) ، وكذلك أخوه ، ولهما نظر في الفلسفة ؛ وكان أبوه يحضر له المعلمين ، ويتزل في داره أهل العلم والفلسفة كابن عبد الله الناطلي الذي كان يدعى للفلسف (يهتي ص ١٦ ، وشهرزوري ص ١٨٢) . وقد نشر الأستاذ الدكتور محمد مصطفي حلمي ، حديثاً ، كتاب « توفيق التطبيق » في إثبات أن ابن سينا من الشيعة الإمامية الاثني عشرية — القاهرة ١٩٥٤ — وراجع الكتاب الذهبي للمهرجان الآتي لابن سينا .

(٥) هو الأمير أبو القاسم نوح بن منصور بن نوح الساماني التوفي عام ٣٨٧ هـ ؛ وقد ذكر عنده ابن سينا ، في مرض أصابه ، فأحضره ، وعالجه ابن سينا ، فبرئ على يديه .

وَحُلَّ صَعْبُهَا ، وَرَغِبَ فِي عِلْمِ الطَّبِّ ، فَانْتَفَعَ عَلَيْهِ الْكَثِيرُ مِنْ أَبْوَابِ الْمَعَالِمَاتِ الْقَتِيبَةِ مِنَ التَّجَرُّبَةِ ؛ وَكَانَ ذَلِكَ كُلُّهُ مِنْ غَيْرِ اسْتِعَانَةٍ بِعَمَلٍ ^(١) . وَقَدْ عَرَفَ كَيْفَ يَنْتَفِعُ بِحَيَاةِ عَصْرِهِ وَثِقَاتِهِ .

وَوَضَعَ ابْنُ سَيْنَا مِجْرَبَ حِظِّهِ مُتَعَرِّضًا لِمُتَغَلِّبَاتِ السِّيَاسَةِ فِي الدُّوَلِ الصَّغِيرِ لِذَلِكَ الْعَهْدِ . وَكَانَ مِنَ الْإِسْتِقْلَالِ وَقُوَّةِ الشَّخْصِيَّةِ بِمِثِّ كَانَتْ طَبِيعَتُهُ تَأْبِي عَلَيْهِ أَنْ يَطَاطَى رَأْسَهُ لِأَمِيرٍ مِنَ الْأَمْرَاءِ الَّذِينَ اتَّصَلَ بِهِمْ ، كَمَا أَنَّهُ لَمْ يَخْضَعْ لِأَسَازٍ مِنْ أَسَازِنَتِهِ الَّذِينَ أَخَذَ الْعِلْمَ عَنْهُمْ . وَجَعَلَ ابْنُ سَيْنَا يَنْتَقِلُ مِنْ قَصْرِ أَمِيرٍ إِلَى قَصْرِ آخَرَ ، يَشْتَغِلُ بِتَدْوِيرِ أُمُورِ الدَّوْلَةِ حِينَئِذٍ ، وَبِالتَّعْلِيمِ وَتَصْنِيفِ الْكُتُبِ حِينَئِذٍ آخَرَ ، حَتَّى تَقْلُدَ الْوِزَارَةَ لَشَمْسِ الدَّوْلَةِ فِي هَمْدَانَ . وَبَعْدَ أَنْ مَاتَ هَذَا الْأَمِيرُ ، دَخَلَ بَيْتَهُ ، فَدَفَعَ بِفِيلَسُوفِنَا إِلَى السَّجْنِ ، فَلَبِثَ فِيهِ بَعْضَةَ شَهْرٍ ^(٢) . ثُمَّ سَارَ ابْنُ سَيْنَا حَتَّى بَلَغَ مَجْلِسَ عِلَاءِ الدَّوْلَةِ فِي أَصْفَهَانَ . وَمَاتَ وَهُوَ فِي السَّابِعَةِ وَالْخَمْسِينَ مِنَ الْعُمُرِ عَامَ ١٠٣٧ م ^(٣) ، فِي هَمْدَانَ ، بَعْدَ أَنْ فَتَحَهَا عِلَاءُ الدَّوْلَةِ ؛ وَلَا يَزَالُ قَبْرُهُ مَعْرُوفًا بِهَذِهِ الْمَدِينَةِ إِلَى الْيَوْمِ ^(٤) .

٢ - مَجْرَرُ ابْنِ سَيْنَا :

لَا شَكَّ أَنَّ أَكْبَرَ خَطَأٍ وَقَعَ فِيهِ مُؤَرِّخُو الْفَلَسَفَةِ الْإِسْلَامِيَّةِ اعْتِقَادُهُمْ أَنَّ

(١) ابْنُ أَبِي أَصْبِعَةَ ج ٢ ص ٣ و ٤ .

(٢) ابْنُ أَبِي أَصْبِعَةَ ج ٢ ص ٦ .

(٣) اتَّفَقَ ابْنُ خَلِّكَانَ ، وَالْقُفْطِيُّ ، وَابْنُ أَبِي أَصْبِعَةَ ، عَلَى أَنَّهُ تَوَفَّى عَامَ ٤٢٨ هـ ؛ وَعُمُرُهُ عِنْدَ الْأَوَّلِينَ ٥٨ عَامًا وَعِنْدَ الْآخِرِ ٥٣ عَامًا .

(٤) ابْنُ أَبِي أَصْبِعَةَ ج ٢ ص ٩ ، وَابْنُ خَلِّكَانَ ج ٢ ص ١٩٨ .

ابن سينا كان أعلى من الفارابي كعباً في تقرير المذهب الأرسططاليسي الخالص^(١) ؛ ولكن ابن سينا كان رجلاً من المشتغلين بأمور الحياة الدنيوية والمقبلين على متاعها ، فماله ولمشقة العناية بفلسفة أرسطو من أعماق نفسه ؟ لم يكن يعنى ابن سينا أن يستغرق في روح مذهب من المذاهب ، بل كان يأخذ ما يلائم ميوله أنى أصابه ، مؤثراً الشروح السطحية التي وضعها ثامبسطيوس (Themistius) لمذهب أرسطو ؛ ولهذا صار ابن سينا فيلسوف الشرق العظيم الذي تلتقى في تأليفه جميع المذاهب ، وكان أسبق كتّاب المختصرات الجامعة في العالم .

وقد عرف ابن سينا كيف يجمع مادة بحثه التي اقتبسها من كل صوب ، جمعاً تتجلى فيه المهارة ؛ كما عرف كيف يعرضها في صورة سهلة الفهم ، وإن لم يسلم في هذا من تدقيق متكلف .

وكان يستثمر كل دقيقة من حياته استثماراً تاماً ؛ ففي أثناء النهار كان يوجه همه إلى العناية بشؤون الدولة ، أو كان يشتغل بالتدريس ، وكان يخصّص بعض ليله للاستمع بمحافل الصداقة والأنس واجتناء لذات الهوى^(٢) ؛ وكما شهدته الآي إلى

(١) كثير من آراء ابن سينا موجود عند الفارابي ؛ أخذه وزاده تفصيلاً ؛ وقد جمع ابن سينا ما انتهى إليه من الفلسفة . وكتاب الشفاء — إذا صح ما يقوله حاجي خليفة — مأخوذ عن كتاب الفارابي يسمى « التعليم الثاني » — (كشف الظنون ج ٣ ص ٩٨ — ٩٩ طبعة ليبترج ١٨٣٥) ، وقد استعصى على ابن سينا فهم كتاب أرسطو فيما بعد الطبيعة ، مع أنه قرأه أربعين مرة ، حتى أيس من فهمه ، إلى أن أتيح له الاطلاع على كتاب الفارابي في أعراض أرسطو في الكتاب ، فانفتح له ما استغلق ، ففرح بذلك وتصدق بشيء كثير من الفقرات . انظر ما تقدم هامش ١ ص ١٩٢ وهامش ٥ ص ١٩٨ .

(٢) يقول أبو عبيد إنه كان يجتمع طلبة العلم بدار ابن سينا كل ليلة ؛ ويقرؤون الكتب ؛ حتى إذا فرغوا من القراءة حضر القنون وهي مجلس الشراب واشنفوا به .

عاً كفاً على التأليف ، قلّمه في يده ، وقدحُ الشراب إلى جانبه^(١) ، مخافة أن يغلبه النوم^(٢) .

وكان هذا المجهود يختلف في اتجاهه تبعاً لاختلاف الأزمان والأحوال ؛ فإذا كان في قصر الأمير ، وأصاب فراغاً كافياً ، ووجد الكتب في متناول يده ، رأيتهُ مشغولاً بتأليف كتاب « القانون » في الطب ، أو بكتابة موسوعته الكبيرة في الفلسفة ، [كتب الشفاء] ؛ أما في سفره فكان يكتب المختصرات والرسائل الصغيرة^(٣) ، وكان في السجن ينظم أشعاراً ، أو يقيّد تأملاتٍ دينية في أسلوب لا يخلو من جمال^(٤) ، بل إن رسائله الصغيرة في الحكمة الإشرافية سيجرّ الشعر وخلايقه^(٥) .

(١) يقول ابن سينا على لسان أبي عبيد : « وكنت أرجع بالليل إلى داري ، وأضع السراج بين يدي ، وأشتغل بالقراءة والكتابة ، فهما غلبني النوم ، أو شعرت بضعف عدلت إلى شرب قدح من الشراب ، ريثما تعود إلى قوّتي ، ثم أرجع إلى القراءة » .

(٢) لولا أن المؤلف ، إذ وصف ابن سينا بقوله : ذالهُ ولمشقة النايّة بفلسفة أرسطو ، كان يقارن بين الفارابي — وهو فيلسوف بالمعنى اليوناني ، في حياته الخاصة ، وفي سيرته وتأمّله ، وانقطاعه للفلسفة وحدها — وبين ابن سينا الذي اضطلع بأعباء الحياة الدنيوية ، وأسرف في استقراغ القوى الشهوانية ، مخالفاً سيرة الفلاسفة الأقدمين (يهوه. ص ٢٧ — ٢٨ ، وابن أبي أصيبعة ج ٢ ص ٨ — ٩) لكان كلام المؤلف هذا رداً كافياً على كلامه السابق .

(٣) يجد القارئ عند أصحاب التراجم ، ولا سيما ابن أبي أصيبعة ، كتب ابن سينا والظروف التي أحاطت بتأليف كل كتاب منها .

(٤) أنشأ في سجنه بقلعة فردجان قصيدته :

دخول باليقين كما تراه وكل الشك في أمر الخروج

(٥) جرى ابن سينا في رسائله في الحكمة الإشرافية على أسلوب المجاز والتشبيه ، فألبس الحقائق الفلسفية ثوباً شعرياً خيالياً ، كما فعل في قصة حى بن يقظان ورسالة الطير وغيرها ، مما يستحق دراسة خاصة . وقد نشر مهران (Mehren) هذه الرسائل ؛ وهي تحتاج إلى دراسة جديدة ونشر جديد .

وكان ابن سينا ، متى طلب إليه ، يضع العلم والمنطق والطب في قالب شعري^(١) ؛ وهذه طريقة أخذت تشيع بالتدريج منذ القرن العاشر الميلادي (الرابع من الهجرة) .

وإذا أضفنا إلى هذا كله أنه كان يستطيع أن يكتب بالعربية أو بالفارسية ، إذا شاء ، وجدنا في شخص ابن سينا مثلاً للرجل المتدرب على أشياء كثيرة الآخذ من العلوم بأطراف شتى .

وكانت حياته حافلة بالعمل وباللذات إلى حد الإفراط .

وهو في النبوغ دون مواطن له ، متقدم عليه بالزمان ، وهو الفردوسي^(٢) (٩٤٠ — ١٠٢٠ م) ، شاعر الفرس العظيم ؛ وهو دون البيروني^(٣) في العبقريّة العلمية ؛ ولا يزال لهذين الرجلين شأن كبير إلى يومنا .

غير أن ابن سينا كان مترجماً عن روح عصره ؛ وإلى هذا يرجع تأثيره العظيم ، وشأنه في التاريخ . وهو لم يفعل ما فعله الفارابي من الانسلاخ عن الحياة العامة والاستغراق في قراءة شراح مذهب أرسطو ؛ بل يمزج عنده علم اليونان بالحكمة الشرقية ، وكان يقول حسبنا ما كتب من شروح لمذاهب

(١) ألف في المنطق قصيدة شاملة باسم الرئيس أبي الحسن سهل بن محمد السهلي ؛ وله لطائف في الشعر الطبي وأشعار كثيرة ، بعضها على ، وبعضها فلسفي ، وبعضها في تجارب الحياة والمواعظ التهذيبية ؛ وأهم قصائده القصيدة العينية التي وصف فيها هبوط النفس ، ومخالفاتها الجسم الكثيف ؛ وعرجها إلى عالمها — (ابن أبي أصيبعة ج ٢ ص ١٠ — ١٨) ، وتجد قصيدته في النفس وقصيدته في المنطق ، وهي المسماة « القصيدة المزدوجة » منشورتين مع كتاب منطق المشرقيين — القاهرة ١٣٢٨ هـ — ١٩١٠ م .

(٢) هو أبو القاسم الفردوسي صاحب الشاهنامه (كتاب الملوك) ؛ وهي شعر تبلغ الستين ألف بيت ؛ ويقول الأستاذ هوار (Huart) إن الفردوسي ولد ، على ما يحتمل ، عام ٣٢٠ هـ وتوفي عام ٤١١ هـ . انظر دائرة المعارف الإسلامية .

(٣) انظر قسم ٩ مما يلي .

القدماء ، فقد آن لنا أن ننشئ فلسفة خاصة بنا ؛ يريد بذلك أن يصور النظريات القديمة بصورة جديدة^(١) .

٣ - العلوم الفلسفية ، المنطق :

ويحاول ابن سينا في طيّبه أن يعرض للمسائل في نسق مرتّب ، واسكنه هنا ليس بالمنطقي المدقّق في علمه . وهو يجعل للتجربة ، من الوجهة النظرية على الأقل ، مكاناً عظيماً ؛ فيفصل مثلاً في بيان الشروط التي لا يمكن بدونها القطع بتأثير دواء من الأدوية ، ولكن للبداي الفلسفية التي يشمل عليها الطب يجب أن يستعيرها من الفلسفة .

والفلسفة على الحقيقة تنقسم إلى المنطق^(٢) والطبيعة والإلهيات ؛ والفلسفة بالإجمال تشمل علم الوجود بما هو موجود ، وتشمل علم البادئ التي تقوم عليها العلوم الجزئية^(٣) . وبالفلسفة تبلغ النفس المتفلسفة أكبر كمال تنسج لبلوغه الطائفة الإنسانية .

(١) تجد شيئاً من هذا المعنى في مقدمة ابن سينا لكتابه « منطق المشرقين » ، ط . القاهرة .

(٢) يقول ابن سينا إن المنطق آلة لتحصيل العلوم « لأنه يكون علماً منبهاً على الأصول التي يحتاج إليها كل من يقتنص المجهول من العلوم » (منطق المشرقين ص ٥) . على أن في تقسيم المؤلف هذا إغفالاً للعلم الرياضي ، وهو أجد فروع الفلسفة النظرية عند ابن سينا (نفس المصدر ص ٦ و ٧ ، والمؤلف يعدل عن هذا التقسيم فيما بعد ، في مقاله عن ابن سينا في دائرة المعارف الإسلامية ، فيجمل تقسيم الفلسفة على نحو ما نلاحظ .

(٣) يقول ابن سينا إن لكل علم مبادئ ، هي مقدمات تُسبَرُّ منه ولا تتبرهن فيه ؛ وليس على واحد من أصحاب العلوم الجزئية أن يثبت مبادئ علمه ؛ بل بيان مبادئ العلوم الجزئية على صاحب العلم الكلي ، وهو العلم الإلهي ، والعالم الناظر فيما بعد الطبيعة ، ووضوعه الوجود المطلق ، والمطلوب فيه البادئ العامة والافراحي العامة . وعنده أن العلم الجزئي يبحث في حال بعض الموجودات ، بخلاف العلم الإلهي ، فهو يبحث في الوجود المطلق ، =

والوجود إما عقلي مفارق ، وهو موضوع ما بعد الطبيعة ؛ وإما مادي محسوس ، وهو موضوع الطبيعة ؛ وإما ذهني متصوّر ، وهو موضوع المنطق . وموضوع الطبيعة لا يوجد ، ولا يمكن أن يتصوّر وجوده ، بريثاً عن المادة^(١) ؛ أما موضوع ما بعد الطبيعة فلا تخالطه المادة أصلاً^(٢) . وموضوع المنطق مُنتزَع من المادة بطريق التجريد^(٣) ، وهو يشبه موضوع الرياضة من بعض الوجوه ، لأن موضوع الرياضة قد يكون مأخوذاً من المادة بطريق التجريد^(٤) ؛ ولكن يمكن على الدوام تصويره وتركيبه من مادة ، على حين أن موضوع المنطق لا وجود له إلا في الذهن ، كمنفى الوحدة ، والكثرة ، والعموم ، والخصوص ، والوجوب ، والإمكان ، ونحوها ؛ فيكون المنطق علماً لعمان ، هي بمثابة الصوّر التي تحدّد الفكر .

ومنطق ابن سينا يتفق في التفاصيل مع منطق الفارابي ؛ وربما كنا نستطيع أن نرى هذا الاتفاق أقوى ظهوراً ، لو أن تصانيف الفارابي المنطقية حُفظت ووصلت إلينا بتمامها . وابن سينا كثيراً ما يؤكّد نقص العقل الإنساني ، وهذا النقص يجعله في حاجة إلى القوانين المنطقية ؛ وكما أن صاحب الفراسة يستنبط من ملامح الشخص الظاهرة أخلاقه النفسية الداخلية فكذلك يتوصل صاحب

« وينتهي في التفصيل إلى حيث تبتدى منه سائر العلوم » . والفلسفة الأولى ، عند ابن سينا ، تبحث في الوجود المطلق ؛ والفلسفة الأولى ، والعالم السكلي ، والإلهي ، وعلم ما بعد الطبيعة كلها شيء واحد ، هو علم مبادئ العلوم الجزئية — كتاب النجاة ص ١٥٩ و ١١٤ و ٣٢٢ .

(١) منطق الشرقيين ص ٦ .

(٢) حتى ولا في التصوّر العقلي كذات الله والملائكة — نفس المصدر ص ٦ .

(٣) هو أمور قد تخالط المادة ، وقد لا تخالطها كالوحدة ، والكثرة ، والسكلي ، والجزئي . نفس المصدر ص ٧ .

(٤) موضوعها تخالط المادة ، وقد يتصوره الذهن بلا مادة معينة ، كالثلث والرابع فكل مادة تصلح لتخالطها . نفس المصدر ص ٦ .

المنطق من المقدمات المعلومة إلى المجهول^(١). وما أسهل أن تتطرق لهذا الاستنباط أخطاء التخيل والحس؛ فلا بد من مجاهدة الحس للتفرق بالتخيل إلى سر به المعرفه العقلية الخالصة، التي نستطيع بها الوصول إلى الحقائق اليقينية المطلقة. وكما أن البدوي لا يحتاج إلى تعلم النحو، فكذلك لا يستغنى عن المنطق إلا رجل مؤيد بإلهام إلهي^(٢).

وكذلك يتناول ابن سينا مسألة الكليات على طريقة شبيهة بطريقة الفارابي^(٣)، فيذهب إلى أن للأشياء، قبل تكثرها، وجوداً في علم الله وفي عقول الملائكة (عقول الأفلاك)؛ وهذا الوجود تعرض له الكثرة، إذا اتخذ الصورة المادية؛ ثم يرتقى أخيراً، وتزول عنه العوارض المشخصة، حتى يصير معنى كلياً في العقل الإنساني؛ وكما أن أرسطو فرّق بين جوهر أول (الجزئي)، وجوهر ثانٍ (هو الكلّي المعقول)، نجد ابن سينا يفرق بين معنى (intentio) أول ومعنى ثانٍ؛ والأول يتعلق بالجزئيات، والثاني يتعلق بالمعاني العقلية.

٤ — البراهات والطبيعة :

أما في الطبيعة والإلهيات فإن سينا يفارق الفارابي، وتظهر هذه المفارقة أكبر ما تكون فيما ذهب إليه ابن سينا من أن المادة لا تصدر عن الله^(٤)،

(١) يرمز ابن سينا في قصة حي بن يقظان لعلم المنطق بعلم القراسة، والقراءة معرفة الحقي بتوسط أمور ظاهرة؛ والمنطق يتوصل به من مقدمات ظاهرة إلى نتائج ومطلوبات خفية (حي بن يقظان طبيعة ليدن ص ٣).

(٢) النجاة ص ٦، ورأى ابن سينا في أمر النحو والمنطق هو رأى الفارابي المتقدم.

(٣) النجاة ص ٣٥٨ — ٣٦١.

(٤) يقول ابن سينا إن الواجب يرى عن الجسم، وعن كل ما هو بالقوة؛ وهو واحد من كل وجه، فلا يصدر عنه كثير، لا بالعدد، ولا بالانقسام إلى مادة وصورة، وإلا اختلفت

وبذلك جعل المقولات في مكان أعلى من كل ما هو مادي ، فرفع بهذا من شأن النفس من حيث هي وسيطة بين عالم العقول وعالم الأجسام^(١) .

ونحن نستطيع من التأمل في معنى الواجب والممكن أن نصل إلى أن هناك موجوداً واجب الوجود . ويرى ابن سينا أننا لا ينبغي أن نلتبس البرهان على إثبات الباري ، مستدلين عليه بشيء من مخلوقاته ، بل ينبغي أن نستنبط من إمكان ما هو موجود وما يجوز في العقل وجوده ، موجوداً أولاً ، واجب الوجود ، وجوده عين ماهيته^(٢) .

الجماعات في ذاته ؟ وإذن فأول الوجودات عنه واحد بالعدد والذات ؟ وهو عقل محض . ولا يمكن أن يكون أول صادر عنه صورة مادية ، وإلا كان ما بعدها من الصور موجوداً بتوسطها ، في حين أن المادة قابلة فقط . ولما كانت العقول والنفس جواهر مفارقة استحالة أن يكون وجودها عن الأول بتوسط شيء غير مفارق ؟ فاللادة في المرتبة الدنيا بعد النفس (نجاته من ٤٤٨ — ٤٥٥) .

(١) يستدرك البارون كارا دي قو ، عند كلامه عن الفارابي في دائرة المعارف الإسلامية ، على هذا الرأي الذي يراه المؤلف ، لأنه يورم أن الفارابي قال بصدور المادة عن الله . ويستند البارون إلى كتاب الفارابي في مبادئ الوجودات موجود بالمعبرية (ترجمة موسى بن تيسون) ، بين فيه مراتب الوجودات على طريقة مذهب الصدور ، مما يتفق مع ما يقوله ابن سينا تمام الاتفاق . على أن يان مراقب الصدور ، كما نجده عند الفارابي ، في مختلف كتبه ، لا يختلف عما هو عند ابن سينا ، فالتعاصر هي آخر الوجودات راجع من ٢٠٩ — ٢١٢ فيما تقدم .

(٢) يشير هذا بالجملة إلى الفرق بين المتكلمين والفلاسفة في إثبات واجب الوجود : فالأولون يستندون إلى الحدوث (نجاته من ٣٤٧) ، مستدلين على الخالق بمخلوقاته ، والآخرون يستندون إلى الإمكان ، فيستدلون على الواجب بإمكان المكبات . وابن سينا يحال معنى الفعل والإيجاد إلى : عدم ، ووجود بعدم العدم ، ووجود ، ويرهن على أن تعلق المفعول بفاعله يكون من جهة وجوده بغيره ، أعني الإمكان ، لا من جهة الحدوث . (إشارات مطبوعة ليدن من ١٤٨ — ١٤٩) . ويقول (نفس المصدر من ١٤٦) ، بعد إثبات الواجب على أساس أن العالم ممكن ، يحتاج إلى علة تخرجه للوجود ، لأن وجوده ليس من ذاته : « تأمل كيف لم يمتنع شيئاً لنا ثبوت الأول ... إلى تأمل لغير نفس الوجود ، ولم يمتنع إلى اعتباره من خاقه وقماه ، وإن كان ذلك دليلاً عليه ؛ لكن هذا الباب أوثق وأشرف ، أي إذا اعتبرنا حال الوجود ، فشهد به الوجود من حيث هو وجود ؟ وهو يشهد بعد ذلك =

وكل ما تحت كرة القمر فهو ممكن ، بل الأفلاك أيضاً ممكنة من حيث هي ؛ وإنما تُعتبر واجبة الوجود بسبب واجب وجود غيرها ، مُنزّه عن الكثرة والتغير .

وواجب الوجود واحد لا كثرة في ذاته بوجه ، ولا يمكن أن تصدر عنه كثرة ؛ هذا الواجب الأول هو إله ابن سينا : ويجوز أن تضاف إليه صفات كثيرة ، كالقول بأنه عقل ونحو ذلك ؛ غير أنه لا يوصف بها إلا على سبيل السلب أو الإضافة ، حتى لا تتعارض مع وحدة الذات^(١) .

فالواحد الأول لا يصدر عنه إلا واحد ، هو العقل الأول . والكثرة إنما تبدأ في هذا العقل ، فبِقَمَلِه لعلته يصدر عنه ثالث ، هو عقل يدبر الفلك الأقصى ؛ وبقَمَلِه لذاته تصدر عنه نفس ، يفعل عقل الفلك فعله بتوسطها ؛ ثم إن العقل الأول ، من حيث هو ممكن الوجود ، يصدر عنه جرم الفلك الأقصى . ويستمر الصدور على هذا النحو ؛ فمن كل عقل تصدر ثلاثة أشياء : عقل ، ونفس ، وجسم . ولما كان العقل لا يمكن له تحريك الجسم بغير واسطة ، فلا بد له من نفس يؤثر بتوسطها^(٢) . وأخيراً يأتي العقل النعال ، وعنه تصدر

على سائر ما بعده في الوجود ؛ وإلى مثل هذا أشار في الكتاب الإلهي : « سُنْزِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ » ، أقول : هذا حكم لنوم ؛ ثم يقول : « أَوَلَمْ يَكُنْ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ » ، أقول : إن هذا حكم الصديقين الذين يستشهدون به لا عليه .
(١) صفات الواجب وأدلتها في النجاة ص ٣٦٩ — ٣٨٣ ، ٣٩٨ — ٤١١ ، والإشارات ص ١٤٤ — ١٤٧ .

(٢) انظر رسالة في معنى الزيارة ، حيث يقول ابن سينا إن المبدأ الأول يؤثر في العقل ، وهذه تؤثر في النفوس ، والنفوس تؤثر في الأجرام السماوية ، وهذه تؤثر في فيما تحت تلك القمر — (طبعة ليدن ص ٤٦) .

مادة الأشياء الأرضية ، والصُّورُ الجنسية ، والنفوسُ الإنسانية ؛ وهو يدبّر هذه كلها^(١) .

وهذا الصدور أزلّ لا يجوز تصوّره على غير ذلك ؛ ومحلّه الهيولى . والهيولى مجرد إمكانٍ أزلّ لجميع الموجودات^(٢) . والعقل لا يؤثّر فى الهيولى ؛ فهى^(٣) التى يقف عنده فعل العقل ، وهى مبدأ التكرّر فى الجزئيات كلها .

على أنه لم يكن بدّ من أن يستشنع المسلمون الاتقياء هذه الآراء ؛ نعم كان متكلمو المعتزلة يقولون إن الله لا يقدر على فعل الشر ، ولا على فعل شيء يخالف الحكمة^(٤) ؛ ولكننا هنا نرى الفلسفة تقرر أنه لا يقدر إلا على فعل ما هو ممكن فى ذاته ، لا على ما هو ممكن بالإطلاق^(٥) ، كما تقرر أنه لا يصدر عنه مباشرة إلا العقل الأول .

أما فيما عدا هذا فنجد ابن سينا لا يألو جهداً فى التوفيق بين فلسفته وبين عقيدة جمهور المسلمين ، وهم أهل السنة والجماعة ؛ فيقول إن كل ما هو موجود ، خيراً كان أم شراً ، فهو موجود بقدر الله^(٥) . ولكن الله لا يرضى إلا الخير ؛

(١) تجد هذا مفصلاً فى النجاة ص ٤٤٧ — ٤٥٥ .

(٢) إشارات ص ١٥١ .

(٣) انظر مذاهب المتكلمين فيما تقدم من هذا الكتاب ص ٧٩ — ٨٠ .

(٤) عند علماء الإسلام أن الله لا تتعلّق قدرته بالحال ولا بالتناقص ، وهو رأى صحيح . واصل المآل يقصد أن قدرة الله لا تفعل إلا المقدور ، كما يمكن أن يؤخذ ذلك من كتاب الإشارات ص ١٥١ .

(٥) لابن سينا رسالة فى القدر ينزع فيها منزع أهل السنة فيقول إن الله علم وقدر الأشياء على ما هو عليه قبل خلقها ، ويقول : لو جعلنا للعقل سلطاناً فى مسألة القدر ، وجعلناه حكماً لجمعنا الجنب الأقدس عرضة لعذل وعذر ، فكان إنشاؤه ما أنشأ لغرض أجاب داعيته . وبسبب أقام عزمه فقام ؛ كلا ! لا يُسأل عما يفعل ، يعلم ذلك الراسخون فى العلم — (طبعة ليدن ص ٦٥) — راجع تحليل رسالة القدر هذه ورأى ابن سينا فى القدر فى آخر هذا الفصل .

والشر إنما هو عدم الشيء^(١) ؛ وإن صدر عن الله فهو بالعرض^(٢) . ولو أن الله لم يوجد هذا العالم لما يلازمه من الشر بالضرورة لكان ذلك أعظم شراً^(٣) .

ولا يمكن أن يكون العالم أحسن ولا أبدع مما هو عليه بالفعل^(٤) ؛ والعناية الإلهية السارية بتوسط نفوس الأفلاك تتجلى في نظام العالم البديع . والله والعقول المنفارقة لا تعلم إلا الكلّيات ، فلا تُعنى بالجزئيات^(٥) . ولكن لما كانت نفوس الأفلاك تقدر على إدراك الجزئيات^(٦) ، ولما كان العقل يؤثر في الجسم بتوسط تلك النفوس ، فإن في هذا مسوغاً للقول بالعناية بالجزئيات ، وبأشخاص الإنسان ؛ وهو يمكننا من تحليل الوحي وما إليه .

ويظهر أنه ليس بمستحيل ، عند ابن سينا ، أن يوجد جوهر من عدم ،

(١) نجاة ص ٤٦٧ .

(٢) نجاة ص ٤٧٤ .

(٣) نجاة ص ٤٧١ .

(٤) من الموجودات ما هو خير محض مُبَرَّكٌ من الشر ، كالأمور العقلية والسموية ؛ وبقى نمط من الوجود ، هو هذا الأرضي ؛ والخير فيه غالب على الشر ، والشر فيه لأجل الخير ، وينبغي ألا يترك خير كثير لثغادي شر قليل ، وعدم وجود العالم أعظم شراً من وجوده كما هو . ويجد في النجاة فصلاً في العناية الإلهية وبيان دخول الشر في القضاء الإلهي ص ٤٦٦ — ٤٧٧ . وآراء ابن سينا هنا تتصل بآراء من تقدمه من فلاسفة اليونان ، وهي فيما يتعلق بالحكم على هذا العالم تشبه آراء لينترشيباً تماماً في كتابه المسمى Studien zur Theodizee — وهذه نقطة لطيفة تحتاج إلى دراسة ، ولا بد أن تكون آراء ابن سينا قد عرفت للأوربيين من طريق ترجمة كتابه « الشفاء » .

(٥) عند ابن سينا أن تعقل الواجب لأشخاص الجزئيات ، مع ما يعرض لها من كون وفساد ، يقتضى تغير ذاته ، « بل واجب الوجود يعقل كل شيء على نحو كلي ؛ ومع ذلك فلا يعزب عنه شيء شخصي ، فلا يعزب عنه مثقال ذرة في السموات ولا في الأرض » . وكيفية ذلك أنه يعقل ذاته ، ويعقل أوائل الموجودات ، وكل ما يتولد عنها ؛ فإدراكه للجزئيات هو بإدراك أسبابها وأنواعها ، على نحو ما يستطيع العالم بمحركات السموات أن يني بكسوف معين لإحاطته بأسبابه .

(٦) نجاة ص ٤٩٣ وإشارات ص ٢١٠ .

أو أن ينعدم بعد الوجود ، وذلك خلافاً للقول بالحركة المتصلة ، أو بخروج الأشياء على التدرج من الإمكان إلى الوجود . وكلام ابن سينا في العلاقة بين أصناف الموجودات من العقل والجسم ، والصورة والمادة ، والجوهر والعرض ، يغلب عليه الغموض في الجملة . وأياً ما كان فلاخوارق مكاناً في فلسفة ابن سينا^(١) ، وهو يذهب إلى أن في الانفعالات النفسية القوية التي تسبب حرارة شديدة ، على نحو مفاجئ ، مثلاً الآثار الحارقة التي تحدث عن النفس الكلية ، وإن كانت هذه النفس تجري في العادة على قانون طبيعي^(٢) .

ومع قول ابن سينا بمثل هذه الاستعدادات في النفس ، فقدما انتفع بها في بحثه أو بنى عليها فلسفته . وهو يحارب التنجيم والكيمياء بجميع العقل الخالصة . على أنه لم يكذب موت حتى نسبت إليه أشعاراً في التنجيم^(٣) وصورته بعض القصص التركية الشعبية بصورة ساحر ، وربما كانت محل محل صوفي قديم كان في تلك القصص :

وأكبر دعاية يقوم عليها مذهب ابن سينا في الطبيعة هي افتراض أن الجسم

(١) خصص ابن سينا النمط العاشر من إشارات لأسرار الآيات ؛ فإذا بلغنا أن عارفاً أمسك عن القوت مدة غير معتادة أو أطاق بقوة فعلاً ، يخرج عن وسع مثله ، أو حدث من غيب ، فينبغي أن نصدق ذلك ؛ ولكن ابن سينا يعطّل هذه الأمور الحارقة لمستقر العادة تعليلاً يرجع فيه إلى اعتبار أمور الطبيعة : ففي الإمساك عن الطعام مثلاً يعتمد على ما بين الجسم والنفس من علاقة ؛ فأحوال النفس تؤثر في قوى البدن والعكس ، كما أن الشهوة تسقط عند الخائف ؛ وقوى بدن العارف تنجذب وراء نفسه المتوجهة بالكيفية إلى العالم القدسي ، فتنشغل الأفعال الطبيعية المنسوبة إلى النفس النباتية ؛ وينتهي ابن سينا إلى أن إمساك العارف عن الطعام غير مضاد لمذهب الطبيعة . ويرجع القارىء إلى استقصاء الخوارق وتعليلها في الإشارات ص ٢٠٧ — ٢٢٢ .

(٢) نفس المصدر .

(٣) ابن أبي أصيبعة ج ٢ ص ١٦ .

لا يمكن أن يكون فاعلاً ؛ والفاعل هو دائماً قوة أو صورة أو نفس أو العقل بتوسط النفس . وعنده أن في العالم الطبيعي قوى متدرجة لا حصر لها ، وأهم مراتبها من أدناها إلى أعلاها هي : قوى الطبيعة ، والنبات ، والحيوان ، والنفوس الإنسانية ، والنفوس الكلية .

٥ — ابن سينا والنفس الإنسانية :

وجه الفارابي كلُّ همه إلى العقل الخالص ، وقد أثر التأمل لذاته ؛ أما ابن سينا فعنايته موجّهة دائماً إلى النفس . وكما أنه في طبيه وضع الجسم نصب عينه ، فإنه في فلسفته جعل النفس في هذا المكان ؛ بل هو يستعمل موسومة الفلسفية : « الشفاء » (أى شفاء النفس) ؛ فلم النفس هو محور فلسفته .

ومذهب ابن سينا في الإنسان إثنيني [أى أن الإنسان مركب من جسد ونفس] ، وليس بين الجسد والنفس اتصال في الجوهر . وكما أن الأجسام كلها توجد من امتزاج العناصر بفعل الكواكب ، فالجسم الإنسانى ينشأ من أحسن الأمزجة العنصرية اعتدالا ؛ وإذن فمن الممكن أن تنشأ الأجسام نشوءاً طبيعياً ، ويمكن أيضاً وجود نوع الإنسان وفناؤه على هذا النحو الطبيعى^(١) . ولكن

(١) يقول ابن سينا إن جميع العناصر الأربعة بطبيعتها تلوح الأجرام الفلكية ؛ والكائنات الفاسدات تنولد من تأثير تلك وطاعة هذه . وإذا امتزجت العناصر امتزاجاً أكثر اعتدالا نشأ عنها بسبب القوى الفلكية نبات ، وإذا زاد اعتدال المزاج استعد لقبول النفس الحيوانية بعد أن يستوفى درجة النفس النباتية ، حتى إذا أمعن في الاعتدال قبل النفس الإنسانية . على أن قوى النفس ليست ناشئة عن امتزاج العناصر ، بل هي مستفادة من خارج — النجاة من ٢٤٩ ، ٢٥٦ ، ٢٥٧ ، وكتاب النفس طبعة فاندك من ٢٨ — ٣٠ . على أن الكندي قد سبق ابن سينا بالقول بشيء من هذه الآراء ، فهو يفسر نشوء النوع الإنسانى وما على الأرض من الحرث والنسل بفعل للوثرات العلوية التي هي أداة في يد المبدع . راجع الجزء الأول من رسائل الكندي ، من ٢٠٨ — ٢٣٧ .

النفس لا تنشأ من امتزاج العناصر ، وهي ليست صورة لازمة للجسد ، بل هي عارضة له . ولكل جسد نفس خاصة لا تصلح إلا له ؛ وهي تفيض عليه من واهب الصور ، وهو العقل الفعال . وكل نفس من أول أسرها جوهر جزئي مستقل بذاته ، ولا تزال جزئيتها واستقلالها يتزايدان مدة بقائها في الجسد .

على أن هذا لا يتفق بوجه مع القول بأن المادة أصل التكاثر في الجزئيات ؛ ولكن فيلسوفنا يُكبر النفس ، ويُعجب بها إعجاب الأب بابن له صغير تابع . ولم يكن ابن سينا سهل التصديق لما يُلقى إليه ، وهو كثيراً ما يحذّرنا من أن نتسرع في قبول أسرار من عجائب أحوال النفس وخوارقها^(١) ؛ ولكنه يقصّ علينا الكثير من قوى النفس العجيبة المختلفة ، وما يمكن أن يصدر عنها من آثار ، وهي تسلك طرق الحياة الملتوية المتشعبة وتتجاوز مهاوى اللاوجود وتجتاز مراتب الموجودات المتفاوتة .

والقوى النظرية أفضل قوى النفس . والحواس الظاهرة والباطنة تنقل إلى النفس الناطقة معرفة هذا العالم . وابن سينا يفصل بنوع خاص في نظرية الحواس الباطنة ، أو قوى التخيل المتوسطة بين الحس والعقل والتي مركزها الدماغ .

جرى الفلاسفة المطبّعون على القول بوجود ثلاث حواس باطنة ، أو ثلاث مراحل لعملية التخيل :

١ - جمع الإدراكات الحسية الجزئية بجملتها ، وجعلها صورة كلية ، وذلك في مقدّم المائة ١١٦ المشترك [.

(١) ارجع إلى النمط العاشر من الإشارات حيث يعلل ابن سينا الخوارق تعيلاً يجعلها جارية على قانون الطبيعة .

٢ — التصرف في هذه الصور التي في الحس المشترك وتحويلها بمعونة الصور الموجودة قبلها ، أعني حدوث الإدراك على الحقيقة ؛ وذلك في التجويف الأوسط من الدماغ .

٣ — حفظ الصور للدركة ، في الحافظة ؛ ومركزها مؤخر الدماغ .

أما ابن سينا فهو يذهب في التحليل إلى أبعد من هؤلاء الفلاسفة ؛ ففي التجويف المقدم من الدماغ نجده يفرق بين الحس المشترك ، وبين حافظة هي خزانة للصور التي في الحس المشترك^(١) ؛ ثم هو يذهب إلى أن الإدراك ، الذي هو وظيفة التجويف الأوسط من الدماغ^(٢) ، يحدث بعضه دون شعور ، وذلك بتأثير الحياة الحسية النزوعية ، كما هو الحال في الحيوان ، وبعضه يحدث عن شعور بفعل العقل . وفي الحالة الأولى يظل الإدراك متصلاً بالجزئي ، فالشاة تدرك عداوة الذئب^(٣) ؛ أما في الحالة الثانية فتتسع دائرة الإدراك ، حتى يصير كلياً . وتأتي بعد ذلك قوة خامسة ، مقرؤها التجويف المؤخر من الدماغ ، وهي القوة الحافظة المتصورة ، أو خزانة الصور التي تتكون من القوة الوهمية الحسية والإدراك العقلي^(٤) .

(١) يسمى الحس المشترك فانطاسيا (نجاة ص ٢٦٥) ، ويسميه المتصورة (نفس المصدر ص ٥٢) ، وهي التي تقبل جميع الصور الحسية التي تأتي بها الحواس ؛ ويسمى الحافظة الخيال أو المصورة ، وهي تحفظ ما يقبله الحس المشترك — نجاة ص ٢٦٦ .

(٢) تسمى هذه القوة عند الإنسان بالفكرة وعند الحيوان بالمتخيلة .

(٣) يسمى هذه القوة بالوهمية ، وهي في نهاية التجويف الأوسط ، وتدرك المعاني غير المحسوسة الموجودة في المحسوسات الجزئية ، كعداوة الذئب ومحبة الطفل (نجاة ص ٢٦٦) .

(٤) ينطبق هذا التقسيم على ما في كتاب النجاة انطباقاً تاماً ، ولعله الرأي الأخير لابن سينا ، وفي كتاب النفس أربع حواس باطنة لا تخلو من اضطراب (ص ٥١ — ٥٣) .

وعلى هذا فعند ابن سينا خمسُ حواس باطنة تقابل الخمسَ الظاهرة^(١) ؛ غير أن هذه الحواس الباطنة تختلف تمام الاختلاف عن نظائرها عند إخوان الصفا (انظر ب ٣ ف ٢ ق ٨) .

وهنا يعرض سؤال لا يجيب عليه ابن سينا وهو : هل يمكن فصلُ التذكر واعتباره قوة مستقلة عن الحفظ^(٢) ؟

٦ — العقل :

والعقل هو أعلى قوى النفس النظرية . وفي الإنسان عقلٌ عملي ، وفعله يُظهر التعدّد في الطبيعة الإنسانية ظهوراً اعتبارياً غير مباشر^(٣) ؛ غير أن وحدة العقل تتجلى مباشرة في شعورنا بأنفسنا ، أو إدراكنا لذاتنا إدراكاً خالصاً .

والعقل لا يترك قوى النفس الدنيوية في مكانها ، بل هو يرتقي بها ، وذلك بتجريد الإحساس من العوارض المشخصة وبانتزاع صورة كلية من الصور المتخيلة .

والعقل يكون في أول الأمر عقلاً بالقوة ؛ ثم يصير عقلاً بالفعل ، وذلك بما يصل إليه من إحساسات تؤديها إليه الحواس الظاهرة والباطنة ؛ فالعقل يخرج بالاستعمال من القوة إلى الفعل ، وهذا يحدث بواسطة الإدراك ، ولكن بهدًى

(١) للحواس الظاهرة في الحيوان الناطق من حيث المنفعة ترتيب يخالف ترتيبها في الحيوان غير الناطق — كتاب النفس ص ٣٦ — ٣٨ .

(٢) يسمى ابن سينا القوة الخامسة التي في مؤخر الدماغ القوة الحافظة الذاكرة — نجاة ص ٢٦٦ ونفس ص ٥٢ .

(٣) لهذا العقل اعتبار بالقياس إلى القوة الحيوانية ، واعتبار آخر بالقياس إلى القوة المتوهمة ، وثالث بالقياس إلى ذاته — نجاة ص ٢٦٧ .

وإنارة من فوق ، من واهب الصور ، وهو العقل الفعّال الذي يُفيض الصور على العقل الإنساني^(١) .

غير أن نفس الإنسان ليس فيها حافظةٌ تحفظ المعاني العقلية المجردة ، لأنّ الذّاكرة لا بدّ أن تتركز أبداً على موضوع محسوس . فإذا أدركت النفس الناطقة شيئاً فإن هذا الإدراك يفيض عليها دائماً من العقل الفعّال . والنفس الناطقة لا تتمايز بموضوع معرفتها ولا بمقدار ما حصلت من معارف ، وإنما يكون تمايزها بمقدار سرعة استعدادها للاتصال بالعقل الفعّال ، الذي تتلقى عنه المعرفة^(٢) .

ثم إن النفس الناطقة ، التي تعرف ما تحتها بفضل علوّها عليه ، وتعرف ما فوقها بشروق نور العقل الكلّي ، هي الإنسان على الحقيقة ؛ وهي حادثة عن عدم ، ولكنها جوهر فرديّ بسيط ، لا يطرأ عليه فساد ، ولا يعرض له فناء . وفي هذه النقطة وضوح يمتاز به مذهب ابن سينا على مذهب الفارابي^(٣) . ومنذ عهد ابن سينا صار المذهب القائل بخلود النفوس الإنسانية الجزئية الحسّائية يُعرف

(١) نجاته من ٢٦٩ — ٢٧٢ .

(٢) للعقل الهولاني حالات : فإذا كان الاستعداد قوياً لم يحتاج في الاتصال بالعقل الفعّال إلى تكبير شيء ، ولا إلى تعليم ، بل كأنه يعرف كل شيء من نفسه ؛ وتسمى هذه الحالة من العقل الهولاني قدسياً ، ولا يشترك فيه جميع الناس . والحس فعل للذهن يستنبط به بذاته الحد الأوسط ؛ والذكاء قوة الحس ، والحس يتفاوت كما وكيفاً . ومن الناس من يكون صافي النفس شديد الاتصال بالمبادئ العقلية ، بحيث يشتعل حدساً ، أي قبولاً لإلهام العقل الفعّال ، وترسم فيه الصور التي في العقل الفعّال دفعةً أو قريباً من دفعة — كتاب النجاة من ٢٧٢ ، ٢٧٣ .

(٣) كتاب النفس ٧٤ — ٧٧ . وهنا يبين ابن سينا بقاء النفوس بعد الموت متعلقة بالعقل الفعّال ، بل هو يقول إنها تتحد به ، على أننا نستطيع أن نفهم من كتاب المدينة الفاضلة للفارابي (من ٦٥) ، بطريقة لا تحتل الشك ، أنه يعتقد بخلود النفوس الجزئية ؛ ولعل مذهب الفارابي أوضح من مذهب ابن سينا .

في الشرق بأنه مذهب أرسطو ، وصار المذهب المقابل له يعرف بأنه مذهب أفلاطون^(١) . ولهذا كانت فلسفة ابن سينا أكثر من غيرها اتفاقاً مع الدين .

والنفس من البدن الذي تحمل فيه ومن العالم المحسوس بجملة بمدرسة تتكون فيها . وبعد الموت الجسمي ، وهو بطلان نهائي أبدي للبدن^(٢) ، تبقى النفس على اتصال قوى أو ضعيف بالعقل الكلي . وسعادة النفس الخيرة العارفة هي في اتحادها بالعقل الفعّال (وهو ليس اتحاداً تاماً) ؛ أما غيرها من النفوس فخطأها الشقاء الأبدي . وكما أن ضعف الجسم يؤدي إلى المرض ، فكذلك يكون العذاب نتيجة لازمة للنفس الشريرة^(٣) . وعلى هذا النحو يكون الثواب الأخرى متناسباً مع الدرجة التي بلغتها النفس من الصحة والمعرفة في حياتها على هذه الأرض^(٤) . والنفس التي صفا جوهرها من كدر الطبيعة تتعزى عن آلام هذه الحياة بما تؤمله من خلود^(٥) .

وطبيعي أنه لا يصل إلى الجناب الأسمى إلا القليلون ؛ فليس على ذروة الحقيقة مكان يتسع للكثيرين ، ولا يصل إلى شريعة معرفة الله التي تتدفق متفردة في علوها العظيم إلا واحد بعد واحد^(٦) .

(١) انظر مثلاً التفاهت للغزالي طبعة بيروت ص ٣٣ — ٣٤ .

(٢) رسالة في دفع الغم من الموت طبعة ليدن ص ٥٠ .

(٣) نفس المصدر ص ٥١ . وابن سينا يحلل في هذه الرسالة أسباب الخوف من الموت مبرهنات على أنها ظنون باطلة .

(٤) يبين ابن سينا في رسالته في ماهية الصلاة (ليدن ص ٣٤) أن سعادة النفس وثوابها متناسبان مع كمال فعلها في الدنيا — انظر أيضاً « رسالة في معرفة النفس الناطقة وأحوالها » ص ١٠ — ١١ .

(٥) رسالة دفع الغم من الموت ص ٥١ .

(٦) يحتم ابن سينا رسالته في مقامات العارفين بأن قلة عدد الواصلين إلى الحق فيقول : « جل جناب الحق من أن يكون شريعة لسلك وارد ، أو يطلع عليه إلا واحد بعد واحد » — طبعة ليدن ص ٢١ — ٢٢ .

٧ - نظرية العقل في نورها الرمزي :

ويجري ابن سينا في بيان مذهبه في العقل الإنساني على طريقة الرمز التي كلفَ بها أدباء الفرس المتأخرون ؛ فينتفع بما انتهى إليه من خيال شعري ، ويفسره . وأول ما يستحق عنايتنا شخصية حى بن يقظان الرمزية ؛ وهي تبين عروج النفس من عالم العناصر ، مجتازة عوالم الطبيعة والنفوس والعقول ، حتى تبلغ عرش الواحد القديم ؛ ويظهر حى بن يقظان فيلسوفنا شيخاً بهياً قد أوغل في السن ، ولكنه « في طرادة العزِّ ، لم يهن منه عظمٌ ، ولا تَضَعُّعٌ له ركنٌ ، وما عليه من المشيب إلا رواه من يشيب ^(١) » ؛ وهو يتطوَّع بهدايته إلى السبيل .

حاول فيلسوفنا أن يعرف الأرض والسموات بالحواس الظاهرة والباطنة ، ويفتح أمامه طريقان : إلى المغرب طريق للمادة والبشر ، وإلى المشرق طريق الصور المعقولة التي لا تخالطها المادة أبداً ؛ ويقود حى بن يقظان فيلسوفنا في هذا الطريق ، ويردان معاً شريعة الحكمة الإلهية ، ينبوع الشباب الدائم ^(٢) ، حيث الحسن حجاب الحسن ، والنور حجاب النور ^(٣) ، وحيث السر الأزلي ^(٤) .

(١) قصة حى بن يقظان ، طبعة ليدن ص ١ - ٢ .

(٢) يقصد بالشباب الدائم أن العالم العقلي تسره العقول المفارقة . وهم لا يعترفهم تغير ، ولا تستعجل بهم طبائعهم إلى الشيب والمهرم ؛ والوالد فيهم ، وإن كان أقدم مدة فهو أسبق وأشب بهجة ، وابن سينا يشير بذلك إلى صدور العقول بعضهم عن بعض ، واستحالة وصول أثر الزمان إليهم (حى بن يقظان ص ٢٠) .

(٣) يقول فيلسوفنا : لو هم أحد أن يتأمل الأول حمر طرفه ، وكاد يمتطف بصره ، لأن شدة حسنه تعجب حسنه ، ونوره يحول دون مشاهدة نوره (حى بن يقظان ص ٢١) .

(٤) يريد أن الأول فوق الوصف ، وفوق الإدراك ، « كله لحسنه وجه ، ولجوده يد » ، لا يعرف بنير ذاته ، فهو فوق التمثيل والوصف .

فحق بن يقظان هو هادي النفوس الناطقة الإنسانية ، وهو العقل الفعال ،
آخر العقول الفلكية ، وهو الذي يؤثر في العقل الإنساني^(١) .

ويستخرج ابن سينا مثل هذا المعنى من أسطورة ترجع إلى العصر اليوناني
التأخر أصابها تحويرٌ بعد تحوير ، وهي قصة الأخوين سلامان وأبسال^(٢) :
أما سلامان فهو عند ابن سينا مثَلٌ للنفس الناطقة [وأبسال مثل للعقل النظري ،
وهو درجتها في العرفان] ، وزوجته (القوة البدنية الأمارة للشهوة) تقع في حب
أبسال ، [فيأبى عليها (وهذا الإباء هو انجذاب العقل إلى عالمه)] ، فتكيد
لإيقاعه بين أحضانها [بالاستعانة بأختها (وهي القوة العملية التي تسمى العقل المطيع
للعقل النظري) وتقليبها نفسها بدل أختها (وهذا هو تسويل النفس الأمارة] ؛
ولكن قبل أن تحين الساعة الحاسمة يلوح من السماء برق [هو الخطة الإلهية
التي تسع في أثناء الاشتغال بالأمور الدنيوية ، وهي جذبةٌ من جذبات الحق] ،
فيكشف أمين أبسال حقيقة الأمر الذي أوشك أن يقع فيه ، وينتشله من عالم
الشهوات الحسية إلى عالم العقل المحض .

وفي رسالة أخرى يشبه ابن سينا نفس الفيلسوف بطائر يفلت من حبال
الحياة الأرضية بعد كدٍ شديد ويطير قاطعاً مناطق شتى ، حتى يخلصه ملك الموت
من آخر أغلاله^(٣) .

(١) خير القارىء أن يرجع إلى قصة حق بن يقظان مع الشرح الذي نشره معها مهران
Mehren ، وهي قصة رمزية تبين قوى الإنسان وتقيدها بعقباتها : فالرفقاء قوى الإنسان ،
والعقل الفعال شيخ بهي ، والليل غاطبته استعداد العقل الإنساني ، والقوة الغضبية أمة في خلق
السباع ، والشهوانية أمة في خلق البهائم وهكذا .

(٢) تجد هذه القصة مفصلة ، بعد قصتين تشبهانها ، وعليها شرح الطوسي ، في آخر
« نسم رسائل في الحكمة والطبيعات » لابن سينا ، طبعة القسطنطينية ١٢٩٨ هـ .

(٣) هذه هي رسالة الطير ، وهي من طراز حق بن يقظان ، تشبه النفوس بسرب =

تلك حكمة ابن سينا الإشراقية ؛ فنفسه تصبو إلى أشياء ، وليس في خزانة
طبّه ما يشفي غليلها ، ولا تروى ظمأها حياته في القصور .

٨ - الحكمة المشرقية :

ولا يتعرض فيلسوفنا لبناء المذاهب الأخلاقية والسياسة من ناحيتها النظرية ،
بل يترك ذلك لعلماء الفقه ؛ أما هو فيشعر أنه رجل ملهم ، كأنه ملاك في مرتبة
من هو فوق جميع القيود الإنسانية . وعنده أن أحكام الشريعة ، أو الأحكام
الوضعية في الدولة ، إنما تجب على العامة . كان محمد (عليه الصلاة والسلام) يرمي
إلى إخراج العرب من بدائنتهم ؛ ولبلوغ هذه الغاية بثّ فيهم الاعتقاد ببعث
الأجساد ، وهم ما كانوا ليدركوا معنى السعادة الروحية المحضة ، فلم يجد بداً من
أن يعلمهم ما يريد من طريق الأخبار بعذاب أو نعيم بدني ينتظرهم في الحياة
الأخرى^(١) . والزهاد ، وإن أعرضوا عن متاع الدنيا وطيباتها إعراضاً تاماً ،
يشبهون هؤلاء العامة المتعلقين بالحسوس والذين تقوم عبادتهم لله على التمسك
برسوم ظاهريّة ؛ وما ذلك إلا لأن الزهاد إنما يتركون لذات الدنيا مرتقبين ثواباً
أخوياً^(٢) . وثم قوم أعلى مقاماً من العامة ومن الزهاد ، وهم [العارفون الذين]

من الطير يستنوبها العبادون ، فتقع في أشراكهم ، فتنضم عليها ، ولا تزال تحاول الخلاص
حتى تخلص رؤوسها وأجنحتها ، وتبقى أرجلها ، فتطير بجنائز العوالم المتتالية حتى تبلغ مرش
الملك فتدخل عليه وتشكو حالها ، فيريها من لطفه وينفذ إليها من يخلصها من آخر أغلالها ،
وهو ملك الموت . (هذه الرسالة مطبوعة في ليدن ضمن مجموعة رسائل الحكمة الإشراقية
التي نشرها مهن (Mehren) . وقد كتب الغزالي من وجهة نظره أيضاً رسالة أسماها « رسالة
الطير » في نفس المعنى بوجه عام . وبينه وبين ابن سينا مجال للمقارنة — راجع التعليق
في آخر هذا الفصل .

(١) هنا تصور خاص لدى بور ، لا يعتمد على نصوص صريحة لابن سينا .

(٢) بين ابن سينا في مقامات العارفين (ص ١٩٨ — ١٩٩ من الإشارات طبعة ليدن —

يعبدون الله حق عبادته ، فيحبونه حباً روحياً ، منصرفين إليه بفكرهم ، لا يبتغون بذلك غير ذات الحق ؛ فهم لا يرجون ثواباً ، ولا يخافون عقاباً^(١) ، ويمتازون على من عداهم بأن أرواحهم قد انطلقت من القيود^(٢) .
ولكن هذا سر ينبغي ألا يُذاع للعامة ، والفيلسوف إنما يُفرض به إلى خاصة مردييه^(٣) .

٩ — عصر ابن سينا والبيروني :

وقد اجتمع ابن سينا في أسفاره بكثير من علماء عصره ؛ والظاهر أنه لم تنشأ عن هذا الاجتماع صلاتٌ دائمة . وكما أن ابن سينا لا يشمر بفضل لأحد من

== ١٨٩٢) أن الزاهد هو المعرض عن متاع الدنيا وطيباتها ، وأن العابد هو اللواظب على العبادات ، وأن العارف هو المتصرف بفكره إلى قدس الجبروت ، مستديماً لشروق نور الحق في سره . وزهد غير العارف معاملةٌ ما ، « كأنه يشترى بمتاع الدنيا متاع الآخرة » ، وزهد العارف « نزؤه عما يشغل سره عن الحق ، وتكبره على كل شيء غير الحق » ؛ وعبادة غير العارف معاملةٌ ما ، كأنه يعمل لأجرة يأخذها في الآخرة ، هي الأجر والثواب ، وعبادة العارف « رياضة ما لله سبحانه وقوى نفسه التوهمه والمتخيلة ليجردها بالتعويد عن جناب الغرور إلى جناب الحق ، فتصير مسألة السر الباطن حين ما يستجلي الحق ، لا تنازعه ؛ فيخلص السر إلى الشروق الساطع ، ويصير ذلك ملكة مستقرة ، كلما شاء السر اطلع على نور الحق ، غير مُزاحم من الهمم ، بل مع تشييع منها له ، فيكون بكيته منخرطاً في سلك القدس » .

(١) العارف يريد الحق لذاته ، ويسبده لأنه مستحق للعبادة ، لا رغبة ولا رهبة ، وإلا كان الحق واسطة ، بل يقول ابن سينا : إن من آثر العرفان للعرفان فقد قال بالثاني ، فليس موحداً — نفس المصدر المتقدم .

(٢) العارفون قد انطلقوا من قيود الذات ، ونزحوا حق عن الزهد ، لأنه شاغل ، وعن العبادة ، لأن تطويع النفس الأمانة عجز . وربما ذهل العارف وغفل عن كل شيء ، فصدر عنه إخلال بالتكاليف الشرعية . وهو في حكم من لا يكلف — نفس المصدر .

(٣) هذا هو تصوف ابن سينا أو حكمته المشرقية التي يرى جولدزيهر (الفلسفة الإسلامية . Kultur der Gegenwart, 1, 5, S. 59) أنها تعارض فلسفته ، ويرى شيدر Die Antike, Bd. 4 (1928) S. 264 أن ابن سينا قد كونها بالعقل البارد .

المتقدمين إلا للقارابي^(١) فهو كذلك لا يعترف بفضل لأحد من أهل زمانه إلا للأسماء الذين أظلموا في كنفهم . وقد اجتمع بابن مسكويه (انظر ب ٤ ف ٣) مرات كثيرة وانتقده . وكانت له مراسلة مع البيروني^(٢) ، وهو معاصره وأهل منه كعباً في البحث العلمي ؛ ولكن سرعان ما انقطعت هذه المراسلة^(٣) .

والبيروني أولى بأن يُعَدَّ تلميذاً للسكندی والمسعودي من أن نعتبره تلميذاً للقارابي أولاً ابن سينا الذي هو أصغر منه سناً ؛ ومع هذا فيجدر أن نذكر القليل من أسره في هذا المقام ، لأنه يعبر عن خصائص عصره . كان أكبرهم البيروني متوجهاً إلى الرياضيات والفلك ومعرفة أحوال البلدان والأمم . وكان باحثاً دقيق الملاحظة ، وناقداً صائب النقد . وهو — مع هذا — مدين للفلسفة بما كشفت له من غوامض كثيرة ؛ وكان يحمل لها حظاً من عنايته ، لأنه يعدها ظاهرة من ظواهر الحضارة .

(١) ابن أبي أصيبعة ج ٢ ص ٣ .

(٢) هو الأستاذ أبو الريحان محمد بن أحمد البيروني (٣٦٢ — ٤٤٠ هـ) ، عالم جليل سافر إلى الهند ودرس لغة أهلها وثقافتهم ؛ ودون دراسته في كتابه : « تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة » ، وهو من أمهات الكتب التي يُرجع إليها في علوم الهند ، والبيروني باحث علمي نزيه ، وهو يبين في مقدمة كتابه مزال أقسام الكتاب ، وحيلولة التعصب دون تقرير الحق . ويدل كتابه عن الهند وكتاب « الآثار الباقية عن القرون الخالية » على سعة في العلم والمسامحة بلغات الأمم وتاريخها وثقافتها . وقد أفاد اللغة العربية إذ مر بها على التعبير عن دقائق التفكير الهندي ، وإن عالماً يسافر إلى الهند ويقضي فيها أربعين عاماً ويدرس لغة أهلها ليتمكن من دراسة علومهم ، لهو نادرة في تاريخ الشرق ، إذا عرفنا أن فلاسفة الإسلام أنفسهم لم يقرءوا الفلسفة بلغة أهلها — تراجع مقدمة سخاو لكتاب الهند لأجل تقدير قيمة الكتاب ومجهود البيروني .

(٣) ارجع إلى مقدمة كتاب الآثار : « نسخة أوروبا للعلامة سخاو Sachau : وانظر تاريخ حكماء الإسلام (تمة صوان الحكمة) لليهقي (مخطوط بدار الكتب المصرية ص ٤٢ — ٤٣) ونزهة الأرواح للشهرزوري (مصور بمكتبة الجامعة ص ٢٠٧ — ٢٠٩) وانظر معجم الأدباء ج ٢ ص ٣٠٨ — ٣١٤ .

وقد أصاب البيروني في أن يتبين وجوه التوافق بين الفلسفة الفيثاغورية
الأفلاطونية والحكمة الهندية والكثير من مذاهب الصوفية . وملاحظته لسمو
العلم اليوناني ، إذا قيس بمحاولات العرب والهنود وبما أنتجته جهودهم ، ليس
أقل من ذلك إصابة للحقيقة . وهو يقول إن بلاد الهند — دَعَّ عنك بلاد
العرب — لم تُنتج فيلسوفاً مثل سقراط ، ولم يكن للهنود منهجٌ علميٌ يخلص
علمهم مما يخالطه من أوهام^(١) . ومع ذلك يريد أن يتصيف بعض الهنود ، فيرتضى
بعض تعاليم أصحاب أرجيهد ، ويدكر منها ما يأتي : « تكفيينا معرفة الموضع
الذي يبلغه الشعاع ، ولا نحتاج إلى ما يبلغه ، وإن عظم في ذاته ؛ فما لا يبلغه
الشعاع لا يدركه الإحساس ، وما يُحسَن به فليس بمعلوم »^(٢) .

ومن هذا تتبين لنا فلسفة البيروني ، فهو يرى أن العلم اليقيني لا يحصل
إلا من إحساسات يؤلف بينها العقل على نمط منطقي^(٣) . وعنده أن مطالب
الحياة تجعلنا في حاجة إلى فلسفة عملية تُميز بها العدو من الصديق ؛ والبيروني
نفسه يعتقد أنه بهذا لم يقل كل ما يُقال ، ولا آخر ما يمكن أن يقال^(٤) .

١٠ — إلهيار بن المرزبان :

وقد انتهى إلينا من أسماء تلاميذ ابن سينا أكثر مما خُص إلينا من
كتبهم^(٥) . وقد ذكر الجوزجاني ، في ترجمة كتبها لنفسه ، تاريخ حياة أستاذه .

(١) كتاب تحقيق ما للهند من مقولة ، ص ١٢ ، طبعة ليطزج ١٩٢٥ .

(٢) نفس المصدر ص ١١٠ — ١١١ .

(٣) تحقيق ما للهند من مقولة ص ٣٥ .

(٤) انظر تعليقا خاصاً ، عن البيروني ، في آخر هذا الفصل .

(٥) من تلاميذ ابن سينا ، عدا بهمنيار ، أبو الحسن بن طاهر بن زينة المتوفى
عام ٤٤٠ هـ وأبو عبيد عبد الواحد الجوزجاني ، وأبو عبد الله المصري . انظر كتاب البيهقي
في الشهير زوري ، تقدم ذكرها .

وعندنا كذلك بعض الرسائل الذي ألّفها أبو الحسن بهمنيار بن المرزبان ،
ويكاد ما فيها يكون متفقاً تمام الاتفاق مع مذهب أستاذه ابن سينا . ولكن
الهيولى تبدو عند بهمنيار مسلوقة بعض جوهريتها ، وهي ، باعتبارها إمكان
الوجود ، لا تعدو عنده أن تكون إضافة أو معنى ذهنياً^(١) .

يصف بهمنيار الله بأنه واجب الوجود الواحد ، الذي لا علة لوجوده ،
ولا تعدّد فيه ، لا بأنه الحى الخالق لكل شيء . هو يقول إن الله علة وجود
العالم ، غير أن المعلول مع العلة بالضرورة في زمان واحد^(٢) ؛ وإلا كانت العلة غير
تامة لعروض التغير لها ؛ ووجود الله سابق على وجود العالم سبقاً ذاتياً لا زمانياً ،
وإذن فيجوز أن يُضاف للبارى ثلاث صفات ، وهي : كونه أولّ بالذات ؛
وكونه قائماً بذاته ؛ وكونه واجب الوجود^(٣) . وبعبارة أخرى : إن ذات الله
هي وجوب وجوده^(٤) . وكل ما هو ممكن يستمد وجوده من واجب الوجود .
وهذا يتفق مع مذهب ابن سينا اتفاقاً تاماً ، كما يتفق معه مذهب بهمنيار
في العالم وفي النفوس^(٥) . وكل شيء تحقق وجوده بالفعل ، كقول الأفلاك

(١) يقول أبو الحسن في كتابه ما بعد الطبيعة : إن الممكن يكون مسبوقاً بإمكان
وجوده ، وهذا الإمكان معنى موجود ، وهو إما لا قائم في موضوع وإما قائم في موضوع ؛
وفي الحالة الأولى يكون له وجود خاص لا يجب أن يكون به مضافاً ، وإمكان الوجود
إنما هو ما هو بالإضافة إلى ما هو إمكان وجوده « س ٨ » .

(٢) ما بعد الطبيعة س ٦ .

(٣) « الوجود بما هو موجود لا يختلف في الشدة والضعف ، ولا يقبل الأقل
والأقصى ، وإنما يختلف في ثلاثة أحكام ، وهي : التقدم والتأخر ، والاستغناء والحاجة »
والوجوب والإمكان « نفس المصدر س ١٠ » .

(٤) نفس المصدر س ٦ .

(٥) رسالة مراتب الوجودات س ١٢ — ١٩ .

المتكثرة بالنوع ، أو كالمهيولى الأولى ، أو النفوس الإنسانية المتكثرة بالأشخاص^(١) ، فهو أبدى . والوجود إذا صار بالفعل استحال أن يعدم ، لأنه قد خرج من كل متعلقات الإمكان .

والموجودات العقلية تمتاز بأنها تدرك ذاتها . وليست الإرادة عند بهمنيار سوى معرفة المرید لما يلزم عن ذاته^(٢) ، وحياة النفس الناطقة وسعادتها هي في إدراكها لذاتها .

١١ — أثر ابن سينا بعد وفاته :

وقد كان لابن سينا تأثيرٌ واسع النطاق . ونال « قانونه » في الطب تقديراً عظيماً ، حتى في الغرب ، من القرن الثالث عشر إلى السادس عشر الميلادي ؛ ولا يزال أهل فارس يتداوون بما يصقه لهم إلى أيامنا . وكان تأثير ابن سينا في الفلسفة النصرانية في القرون الوسطى عظيم الشأن . وقد جعله دانتى بين أبقراط وجالينوس ؛ وزعم اسكالجر (Scaliger) أنه قرين جالينوس في الطب ، وأنه أعلى منه كعباً في الفلسفة .

كان ابن سينا ، ولا يزال ، يُعَدُّ عند أهل المشرق أمير الفلاسفة ؛ وقد ظلت الفلسفة الأرسطية المصطبغة بالمذهب الأفلاطوني الجديد معروفة عند الشرقيين على الصورة التي عرضها فيها ابن سينا . ولؤلؤاته مخطوطات كثيرة ، وهذا دليل على

(١) هذه الأشياء عند بهمنيار بسائط ، وهو يقول إن البسائط لو كانت تفسد لوجب أن تكون فيها قوة الوجود والقناء ، فتكون موجودة ومعدومة معاً ؛ « فيبين أن البسائط ، إذا صارت بالفعل ، لم تبق فيها القوة والإمكان ، بل إنما يصبح ذلك في المركبات التي لها إمكانان ، فيبطل أحدهما عند كونها بالفعل ويبقى الآخر في المادة » . نفس المصدر ص ١٢ .

(٢) نفس المصدر ص ١٢ — ١٣ .

ذيوها . ويُعرف من مختصرات كتبه وشروحها ما يجلب عن الحصر ، وكان الأطباء ورجال الدولة ، بل وعلما الدين ، يدرسون كتب ابن سينا ؛ ولم يكن يتجاوز كُتُبَه إلى الأصول التي أخذ منها إلا القليلون .

ولا عجب أن يكون لابن سينا أعداء كثيرون من أول الأمر ، وكانوا أهل صوتاً من أصدقائه . وقد وجد عليه بعض الشعراء^(١) .

أما علماء الدين فهم بين موافق له ، وبين محاول دحض مذهبه . وقد أمر الخليفة المستنجد في بغداد أن تحرق مؤلفات ابن سينا ، وكانت ضمن مجموعة فلسفية في مكتبة أحد القضاة ؛ وكان ذلك في عام ١١٥٠ م (حوالى عام ٥٤٤ هـ^(٢)) .

تعليق هامش ٥ ص ٢٥٦

رسالة ابن سينا « في القدر » من أحسن رسائله الرمزية ذات النزعة الصوفية ، وهي رسالة متكلفة الأسلوب مُثَقَلَةٌ بالمجاز ، ولكنها تبين بوضوح رأى ابن سينا في القدر ، ولا غرو أن ينتهى ابن سينا إلى رأى في القدر يتفق إلى حد كبير مع مذهب أهل السنة الذين ينسبون كل الأفعال إلى الله ، لأنه

(١) لما مات ابن سينا من القولنج قال فيه بعض أهل زمانه :

رأيت ابن سينا يعادى الرجال وبالخبس مات أخس المات
فلم يشف ما له بالشفاء ولم ينج من موته بالنجاة

(ابن أبي أصيبعة ج ٢ ص ٩) .

(٢) لم ترد فيما تقدم إشارة للسياسة عند ابن سينا مع أنه تولى شئون السياسة والوزارة . ولابن سينا كتاب في السياسة تكلم فيه عن سياسة الرجل نفسه ودخله وخرجه وأهله وولده وخدمه ؛ وقد نشره الأب لويس اليسوعى بمجلة المشرق عام ١٩١١ ص ١ — ١٧ ؛ وبلى ذلك رسالة للفارابى في السياسية ؛ فليرجع القارىء إلى الكتاين وليقارن بينهما .

(١٨ — فلسفة)

تقلب في حياة السياسة بما فيها من مغامرات ونجاح وإخفاق ، ومن خطط لا يمكن تنفيذها وأحداث تقع ولا يمكن السيطرة عليها ، كما تقلب في حياة المتاع المادى ، مسرفاً على نفسه في الحب واللذة ، وذلك رغم اشتغاله بالبحث والعلم والفلسفة ورغم زجه بنفسه في بحر التصوف العقلى الجاف ، وهو على كل حال ليس من التصوف الحقيقى فى شىء . فلا عجب أن يدرك ابن سينا — وهذا ما يدل عليه كلامه فى هذه الرسالة — أن هناك تدبيراً غير تدبير الإنسان وسلطاناً غير سلطانه ، وأن عقل الإنسان لا يستطيع الحكم على كل شىء ، وأن إرادته ليست هى الإرادة الكبرى فى الكون . وفى هذه الرسالة أشخاص ثلاثة : أولهم صديق لابن سينا يتخيله مناقشاً له فى أمر القدر ؛ ثم ابن سينا نفسه ؛ والشخصية الثالثة هى الشخصية الرمزية التى يستعين بها ابن سينا فى هذه الرسالة كما يستعين بها فى رسائل أخرى ، وهى شخصية حى بن يقظان .

يلقى ابن سينا فى طريقه إلى أصفهان رفيقاً له ، يصفه بأنه « قد شغفه الجدل حباً ونشأ فيه اللداد طبعاً » ، وهو يحسب أن الحق يمكن أن يوصل إليه من طريق المحاوراة والمشاجرة المستندة إلى فن الجدل وإلى استعمال العقل (ويعبر ابن سينا عن ذلك بذكره « الحرفة المسماة بالكلام » ص ١) ؛ وهو ، كما يصفه ابن سينا ، قد « أطاع نزغات الشيطان فى جحد القدر ، وهو زلوق عن القبضه ، لا تملكه الخبجة ، قد غرى بشبهة زين على قلب من لم يعجم الخليفة بناجذ الحلم ، ولا اجتلى الحق من وراء سجب رقيق ، فما باع له الطباع بسرّه ، ولا هش وجه الحق فى وجهه ؛ وإنما يضرب لله من عادات بريته أمثالاً ويجرى عليه من مذاهبهم أحكاماً ؛ واقد بردت عين عقله كل برود ، فلحظه لحظ القذى ، وعرضت عليه كل آية ، فتولت عنه بركتها » (ص ٣) . وهذا الصديق

أيضاً قد غشى بصيرته الكلول واستحوذ عليها الهوى واستوحشت منها الهداية ، وهو لا يجاهد مخلصاً في الوصول إلى الحق ، بل فيه عصبية ، كلما أسفر له وجه الحق لفتته عنه ، على خلاف المجاهدين في الله حق الجهاد الماهدين منه سبيل الرشاد .

وهذا الصديق يقول بالاختيار فيما يفعله ، « لا يضرب عرقه في بقعة القضاء ، ولا يسقيه من شراب القدر » (ص ١) ، وهو ينكر آيات القدر ، ويستبعد « أن يكون القدرُ ذا سلطان مبسوط إلا على عدد من الأسباب مضبوط » (ص ٢) ، ويرى أن أفعال الإنسان وأقواله خارجة عن مشيئة القدر ، وأنها من الإنسان وله وعليه ، وأن الجزاء بحسب العمل ، وأن الأفعال لو كان مصدرها القدر لما أرصد الإنسان لوعده ثواب أو وعيد عقاب (ص ٢) ؛ وهو أخيراً يتخذ العقل وحده إماماً ، ويريد أن يجعله حكماً حتى فيما يتعلق بالله .

أما ابن سينا فهو يبدو شيئاً قد حال حاله ، فذبُل نشاطه وأدركه الوجوم ، بعد أن كان ضَرْمَةً تلتهب ، وإعصاراً يعصف ، وشفرة هذابة الغرب وجواداً غير مكبوح الجراح ؛ لكنه ، كما يصف نفسه ، « كان على بينة من ثبوت القدر بقياس معتبر (أى : بدليل عقلى نظرى) ، فتلقى إليه (أى : انضم إليه) من التجارب ما رفده وعضده ؛ وإذا شهد القياسُ للحق وشهدت التجربة للقياس تأكيد الإيمان ، وعقدت النفس على سرده ، وأعرض الوهم عن همز الشبهة ولزها ، ولم يمنحهما الإصفاء » .

أما القدر الذى يتحدث عنه ابن سينا فهو غير واضح تماماً ، والأغلب أنه ما يُقصد من تدبير الله الشامل في هذا الكون وتسييره أمور الكون على ما رتبته لها من نظام الأسباب والمسببات ، دون القول بالتقدير القهرى الصريح ، ودون

تفصيل في معنى القدر . ومن أمثلة تصور ابن سينا لهذا القدر قوله عن صاحبه مؤملاً في هدايته ، بعد أن يستر الله لقاءه حتى بن يقظان : « لعله بموعد من ميقات مكتوب تنفتح فيه أكام ذهنه . . . ويركد تيارُ لجاجة ، فإن لكل أجل كتاباً » .

وقوله أيضاً على لسان حتى بن يقظان ، مخاطباً ابن سينا نفسه : هوّن عليك ! فإن ألك لعيرك ، ولقد علم (الله) قبل أن خالق ما خلق ، وفلق ما فلق ، ونظم من الأسباب ما نظم ، وخلط من الأضداد ما خلط ، وضرب من الأساليب ما ضرب . . . وزاوج بين مسكة عقل قليلة الأعوان . . . وبين شهوة متحفزة وغضب باطش متعجل وحرص أصم عن الدم أعمى عن المبرة ، ما زاوج : إن هدى أو ضللاً ، وإن تقوى أو اتهمها كآ ، وإن استقامة أو عصياناً وإن سعادة أو شقاوة ، بل علم أي العدوین أغلب ، لا تخفى عليه خافية ، فجوز أن يمضي أمره ويتقضى قدره وينفذ حكمه ؛ وقوله : « فإن الغيب جونة للمجائب مطبقة ، يفكها فاجي من قدر غير مرغوب عن غير محسوبة ؛ وكائن من بعيد قرّبه القدر أي قرب ، وقريب قذفه إلى أعماق شيب » (ص ١ — ٢) .

وقوله : « وكائن (أي : وم) من خطة كنت خبيراً بأجلتها ، قديراً على الدفع في صدر عاجلتها ، فوقعت في وجهها ، فكأما . . . ضبط كفتيك وثاق المسكوف ، وكأما خدر لسانك عن الاستصراخ ، فلم ترحل ولم تقل ولم تفعل حتى لحقتك الخطة فنطنتك في الورطة . . . وهل ذلك إلا من أسباب رتبها القدر » ؛ وفي هذه الحالة تكون الصوارف ضعيفة قليلة الأثر بعيدة عن الذهن ، بل تكون كأنها دواع .

وعند ما يسأل حتى بن يقظان ابن سينا عن سبب تغير أحواله نجد ابن سينا

يعتذر بضربات الدهر وتصاريفه وتقلب أحواله بالإنسان فهو يكسو ثم ينضو ،
والتغيير ديدنه .

ومن الواضح ، إذا نظرنا إلى طريقة ابن سينا في التعبير فيما تقدم وفيما يلي ،
أن رفيقه يمثل التكلم على مذهب المعتزلة ، وخصوصاً أن حتى بن يقظان يخاطبه
بقوله : فأما أنت أيها « الكليم » فقد ذهبت في أمر الوعد المرقوب والوعيد
المرهوب وأنها لكاسب دون للدبر ومن يجري مجرى المجبر والكادح دون
المقسور ومن يجري مجرى المجرور (أي : المقهور) مذهباً ... الخ ، ومن الواضح
أيضاً أن القدر الذي يتكلم عنه هو بالإجمال مذهب أهل السنة ، وإن كان
ابن سينا يفصل كيفية وقوع أفعال الإنسان منه بحكم ارتباط الأسباب والمسببات
وتركيب طبيعة الإنسان ووقوفه وسط المؤثرات الخارجية التي تؤثر عليه في أفعاله .

يلتقى ابن سينا بصاحبه اللجوج ، فيشكلان ، ويؤدي بهما الحديث إلى
الكلام في القدر ، فيصخب صاحبه ، ويترقق به ابن سينا ويداريه ، حتى يُقبل
حتى بن يقظان ، وهو الشخصية الرمزية التي تجمع بين التقوى والحكمة ، والتي
تمثل الحكمة الإلهية ، أو هو العقلُ النعال الذي يوجه العقلَ الإنساني ، أو هو
العقل الإنساني الذي تحركه الحكمة الإلهية ، ويستصرخ ابن سينا إلى حتى ،
ويستنصر به على صاحبه ويطلب مواعظته . والتكلم في الغالب هو حتى بن
يقظان ، ويقوم رأيه في القدر بوجه عام على أسس منها :

أولاً : هذا السكون ملك لله ، وهو الذي وضع نظامه .

ثانياً : التنزيه لله عن المقاييس الإنسانية .

ثالثاً : الاستناد إلى ما في طبيعة الإنسان من تركيب وإلى ملاحظة كيفية

صدور أفعاله عنه .

فأما عن التنزيه فهو يقول — وهذا هو رأى ابن سينا صاحب الرسالة — إنه لا يجوز لنا أن نحكم على أفعال الله ، مستندين إلى فكرة المصلحة أو إلى عادتنا في تفكيرنا وأفعالنا ، ولا يجوز أن نجري على الله ما نعرفه في حق أنفسنا من أحكام الجليل والقبيح والباح والمحظور ، لأنه لو كان لنا نسميه عقلاً أو حكمة سلطان إباحة وحظر فيما يتعلق بالله لكان جناب القدس عرضة لعذل وعُذر ، ولكانت أفعاله مُعللة بالأغراض والدواعي ، مما لا ينطبق إلا على الإنسان ؛ أما الله فهو ، كما يقول ابن سينا مُقتبساً هنا آية قرآنية : « لَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ » ، وهذا ، بحسب رأى ابن سينا ، وهو ما يعلمه من رسخ في العلم وشرب منه غيراً ، وألقيت إليه مقاليد الأسرار ، وانجلت له الشبهات ، ثم انفسخ له الزمان وامتدَّ به العمر في التعارب .

ويقول ابن سينا في موضع آخر : « واعلم أن جناب القدس منيعٌ أن تطأه أقدام الأوهام ، وأحكام الجبروت هجيبةٌ وغير هذه الأحكام ، وأن خالقك ليس إنما يفعل ويذر ، ويقدم ويؤخر ، بل ما تفعل وتذر ، وتقدم وتؤخر ، وأنت إن استحييت مقايضة صنيع رب العزة بصنيعنا اختلفت الاعتان ، وتفاوت اللفظان ، وهجمت عليك شبهةٌ مُدِلِّمةٌ ، هي أدجي من شبهك المُثارة في باب الوعد والوعيد المُطارة من وكر الثواب والعقاب ، ويلزمك في كل شبهةٍ عنها ترجو تحقُّقها وضلالةٍ تتحرى إزهاقها من كافة التحسين والاعتذار والتخلص من ربة خالق الاستنكار أكثر مما يلزم خصمك القائل بالقدر » .

ثم يبين حى بن يقظان في سياق كلامه في هذا المعنى المتقدم ، ضارباً الأمثال ، أننا لو طبقنا على الأفعال الإلهية مقاييسنا العقلية ، المستندة إلى ما نعرفه من معنى الحكمة أو المصلحة أو من حكمنا بالحسن والقبح والعقليين على الأفعال ،

لجعلنا الله تعالى عرضةً للوم والعذل من جهة وخليفةً علينا وجوه الحكمة في
السكون وما فيه من جهة أخرى ؛ ويضرب حى بن يقظان المتكلم الذى يذهب
مذهب المعتزلة — وهو صاحب ابن سينا كما تقدم — مثل رجلين كل منهما
تسويهمته إلى إقامة بيت في برية عطشى مخوفة ، ولكن تسميرها يحقق خيراً ،
وإلى إعداد هذا البيت بكل يؤدى إلى عمارة ذلك المكان . وكلا الرجلين
مستغني عن ثمرة ما يفعل ، وأحدهما يعلم يقيناً أنه وإن قصد خيراً وصالحاً فإنه
لا بد أن يصير البيت في الغالب مصدراً للشروع ؛ والثاني حسن الظن بعقبى فعله ؛
وكل منهما نفذ ما أراد . ثم يسأل حى بن يقظان المتكلم المعتزلى عن فتوى عقله
في فعل الرجلين ، فعقله لا شك سيقضى بلوم الأول ، وهو ربما عذر الثاني
لحسن نيته ، ولكنه ربما لامه لعدم تفكيره في عاقبة عمله ، وبعد هذا يقول
حى لصاحبه : إن كنت أيها الكلبي (أى : المتكلم المجادل) تضرب لله أمثالا
بما خلق وتجرى عليه أحكام الجليل والقيس ، فأى الرجلين تضرب لله مثلاً
وتشبه به عملاً ... أليس فتوى عقلك أن الأول منهما هو المثل لله ، تعالى عن
أن تضرب له الأمثال ا ثم كيف إذا كانت من بنى البناء قد حشر على من
أسكنه فيه وأمره بأن يخلى عنه وإردة الفساد قوماً ديدنهم السعى بالفساد ، ولم
قدرة على إغراء غيرهم بأن يفعلوا مثل فعلهم ، وجعل يازاء هؤلاء المفسدين قوماً
آخرين يزعمون الناس عن الفساد ، لكن العقبات أمامهم كثيرة بحكم نوم دواعي
الخير وبحكم الغشاوة التي على القلوب . والساكن مسكين ، لأن المفسدين يجدون
من يقالب معهم ، والوزعة لا يجدون في الغالب من يشد أزركم ، وهو يكون
مأموراً مغلوباً وخصوصاً أنه يصبو إلى الفساد الحبيب للطبع . وابن سينا هنا يبين
أولاً أن المقصود من وجود العالم ووجود الإنسان هو الخير ، ولكن هذا الخير

يمكن أن يختلط بالشر إلى حد غلبة الشر على الخير ، وهو يبين ثانياً صعوبة موقف الإنسان بين دواعي الخير والشر في نفسه وفي خارجها .

وإذا كان المتكلم المعتزلي يقول ، مستنداً إلى حكم عقله ، بحسن التكليف أو بوجوبه من الله فإن حنّ بن يقظان يضرب له مثلاً آخر ، مثّل رجل يجمع جماعة ويقول لهم : من أقل حصاة من هذا الحصى أثبتته طوداً ، من نضار وهضبة من ياقوت ، ومن لم يفعل جدعت أنفه وسملت عينيه ؛ والرجل غنى عما كلف به الجماعة ، لا ينال بذلك خيراً ولا يزداد به شرفاً ، وهو مع ذلك ساط على الجماعة قوماً أقوياء يُغرونهم بالسكسل وقوماً ضعفاء يحثّونهم على العمل . ثم وفي الرجل بما وعد وأوعد ، لأنه أراد أن يرغب من يقوم بما أمره به بمزيد الثواب وأن يُرهب من يخالف أمره بمزيد العقاب ، وإن كان لم يطعمه إلا القليلون . بعد هذا يقول حنّ للمتكلم إن قيمة طاعتنا في هذه الدنيا بالنسبة لأجزاء في الآخرة دون قيمة ثقل الحصاة بالنسبة للجبل بكثير . ولو ضربنا الله أمثالا من أفعالنا فلربما كان حكم العقل عليه كحكمه على الرجل الذي تقدم ذكره ؛ ويريد ابن سينا هنا أن يبين على لسان حنّ بن يقظان أولاً أنه لا يصح الحكم على التكليف الإلهي للإنسان بالمقاييس الإنسانية وأن يبين ثانياً — مرة أخرى — صعوبة موقف الإنسان بين دواعي الشر ودواعي الخير .

ويخاطب حنّ صاحبنا المتكلم المعتزلي بقوله : واعلم أنه لو كان أمره الله تعالى كأمرك وصوابه كصوابك وجميله كجميلك وقبيحه كقبيحك ، لما خلق أبا الأشبال أعصل الأنياب أحجن البرائن ، لا يعضد العشب ولا يُقيته الحب ، بل إنما يقيمه اللحم الفريض الذي لم تبرد حرارته ؛ وقد هيأ الله بالشدة الحرير ، والنباب الصليب ، والكف اللطومة ، والرقبة الغلاب ، والزند الألف ؛ ولما خلق

العقاب ذات مغالب عطف ، وجناح أفتح ، ومنسر أشفى ، لا تلتقط حباً ،
ولا تفصل عشياً ؛ بل خلقها خارقة مازقة ، فاتكة هانكة قادة فارية . ثم يقول
حتى المتكلم المعتزلى مستهزئاً به : أما كان بالعزيز القدير ، جلّت قدرته ، رقة
كرقتك ، أو رقة كرقبتك ، فبراعى ما تسميه عقلاً بل هو أمضى بحكم أدق
صراطاً وأشدّ توارياً من أن تلحظه عين ما سميت عقلاً وجعلته إماماً .

وإذا كان المتكلم المعتزلى يقول بالعوض في الآخرة عن الآلام التي تلحق
البرءاء والحيوانات في الدنيا فإن ابن سينا يتقد على لسان حى بن يقظان فكرة
المِوض الأخرى ، خصوصاً وإنه عند ذلك سيكون قد مضى زمان يُنسى
الآلام ويَزْهَق الترة ويفتأ الغيظ ، ويكون فيه ما كان كأنه لم يكن . وينتهى
حتى في نقده لحكم المتكلم المعتزلى بعقله بأن ينتبه إلى أنه ليس من أهل الكلام
على طريقته ، وإن كان لعله أخبر بالكلام من أهله ، كما ينتبه إلى أن الفيصل
في مشكلات القدر إلى عقل غير العقل الذى يتكلم عنه ، إلى عقل قد انكشفت
عنه الغشاوة ؛ أما العقل ، كما يعتد به المتكلمون ، فهو في نظر حى بن يقظان
عقل سُوقى ، يعرض له العجز والنقص والخذاع ، وهو غير قادر على مواجهة
إشكالات الوعد والوعيد ، ويمكن أن يعرض له إشكال فيضيق عليه الخناق
ويرتبك في الشراك ويطلب الهرب فلا يستطيع . وهذا العقل السوقي ، فيما
يحاول ، إنما هو مخاطب ليل أو حالب طير . وبعد هذا يقول حى ، مشيراً إلى
العوامل الخفية التي توجه الإنسان أو تساعد في أفعاله : إن لكل درك تيسيراً ،
ولو كفت الفطرة أو الجلد لكتب كل إنسان مثل كتابة ابن مقلة أو لعب
كما يلعب النابغة ، وربما فضّاهما البعض جدّاً والبعض جهداً ، وربما حاول
البعض ذلك فراوغه التيسير ، وكأما قعد به عن شأوهما فتح مضبوط ، فأضرب
عن الكتابة واللعب إلى غيرهما من الأعمال .

ويختتم حتى كلامه في هذا الباب مقتبساً جزءاً من حديث نبوي صحيح ،
فيقول : وما أصدق ما قيل : « اَعْمَلُوا فِكُلِّ مُيَسَّرٍ لِّمَا خُلِقَ لَهُ » .

وكان الاعتراضات التي يوجهها ابن سينا ، على لسان جى بن يقظان ، إلى استعمال العقل كما استعمله المعتزلة ، وإلى المبادئ التي قررها ، مثل قولهم بالتحسين والتقييد العقليين ، وقولهم بأن الله في أفعاله يراعى الحكمة وأنه يفعل الأصالح ، كما يتصور الإنسان الحكمة والصالح — كأن هذه الاعتراضات هي المقابل لما اعترض به أهل السنة منذ أيام الأشعري ، من أن العقل ليس له أن يحكم بالحسن ولا بالقبح على الأفعال بوجه عام ، وليس له خصوصاً أن يحكم على أفعال الله على الأساس الذي عليه يحكم على أفعال الإنسان ، ومن أن الأصلح ، كما نفهمه ، لا يتعتم أن يكون هو الأصلح في الحقيقة أو بالنسبة لله . وتزوي مناظرة جرت بين أبي الحسن الأشعري وبين أستاذه أبي علي الجبائي حول فكرة المعتزلة في مسألة فعل الله للحكمة ولما هو أصلح . فالمعتزلة يؤكدون ذلك ، على أساس ما يفهمه الإنسان ويعرفه من أمر الحكمة والصالح ؛ والأشاعرة يؤكدون ذلك أيضاً ، لكن على أساس الحكمة التي تليق بالله : يسأل الأشعري أستاذه أبا علي الجبائي في أمر ثلاثة أشخاص أو ثلاثة أخوة : أحدهم أخترم حديثاً ، والآخر آمن ، والثالث كفر . فيجيب الجبائي ، تمشياً مع أصل العدل عند المعتزلة ، بأن المؤمن من أهل الدرجات ، وأن الكافر من المالكين ، وأن الثالث الذي مات طفلاً من أهل النجاة ؛ فيسأله الأشعري : هل يمكن أن يرقى الطفل إلى مرتبة أهل الدرجات ؟ فيجيب الجبائي : لا ، لأن المؤمن نال الدرجة التي وصل إليها بفضل الطاعة . فيثير الأشعري اعتراضاً على لسان الطفل ، إذ يقول لله : التقصير ليس مني . لأني لو عشت لأطعت . فيجيب الجبائي بأن

الله سيقول لهذا الصبي : كنت أعلم أنك لو بقيت لعصيت ، فراعيت مصلحتك وأمتك قبل سن التكليف . عند ذلك يثير الأشعري اعتراضاً آخر على لسان الكافر ، إذ يقول لله : إنك علمت حالي وإنى سأكفر ، ولكنك لم تراع مصلحتي ! وهنا — كما يقول مؤرخو المقالات — أفحيم الجبائي ، وتبين عدم كفاية أصل من أصول المعتزلة ، كما تبين ما يؤدي إليه هذا الأصل من تناقض . والمقصود بطبيعة الحال هو إقامة الدليل على أن الحكم على أفعال الله بحسب المقاييس الإنسانية غير جائز ، لأنه استعمال لمقاييس نسبية محدودة في الحكم على حكمة إلهية أعلى من الحكمة الإنسانية . والأشاعرة يقولون إن من يريد أن يحكم على فعل الله بالمقاييس الإنسانية مُشَبَّهٌ بين الإنسان وبين الله في الأفعال . ومن المعلوم أن الفلاسفة ينقدون العقل ، كما يستعمله المتكلمون ؛ كما أنهم ينقدون الأصول التي يبنى عليها المتكلمون آراءهم ، معتبرين أنها لا تعدو أن تكون أقوالاً « مشهورة » مأخوذة من « بادي الرأي المشترك » من غير تمحيص . ومن المعلوم أيضاً أن الصوفية ينقدون العقل عند المتكلمين ، ويعتبرون أنه عند هؤلاء المتكلمين عبارة عن مجموعة من الأصول والمناهج الجدلية غير المخصصة ؛ ومقصودهم جميعاً هو تنزيه الله في أفعاله عن المقاييس الإنسانية وإقامة الأدلة على أساس نظري ثابت لا يشك فيه العقل — هذا من جانب الفلاسفة — أو على أصول تليق بالكمال الإلهي والحكمة الإلهية وهذا من جانب الصوفية .

وعند ابن سينا شيء من هذا كله ، فهو ينزع منزع أهل السنة والصوفية في وقت واحد .

أما فيما يتعلق بالأصل الثالث الذي يقوم عليه رأى ابن سينا على لسان حى ابن يقطان — وهو الاستناد إلى ما في طبيعة الإنسان من تركيب وإلى ملاحظة

كيفية صدور الأفعال عنه ، فقد تقدمت (ص ٢٧٦) الإشارة إن ما يقرره ابن سينا من ترتيب الله للأسباب ومزجه في الطبيعة الإنسانية بين عقل قليل الأعوان وشهوة متحفزة وغضب متعجل باطش ، ومن أن أفعال الإنسان ، همدى كانت أو ضللاً ، تنتج عن تصارع هذه القوى ، بحيث يجب على الإنسان أن يقبل هذا الوضع الإلهي ويرضى به ، من غير أن يكون في صدره حرج ومن غير أن تذهب نفسه حسرات ، سخطاً على ما يقع من الإنسان ، ويكفيه أن يستنكر الشر ، لكن في رفق ومع العظة للشرير باللاطف دون العنف .

وإلى جانب هذا يبين ابن سينا على لسان حي موقف الإنسان ، من حيث أفعاله الإرادية ، وهو بين المؤثرات الداخلية والخارجية التي تعين أفعاله ، وسط هذه الطبيعة التي هو جزء منها ، ولعله ليس الجزء الهام (راجع كتاب النجاة لابن سينا ص ٤٦٦ فما بعدها) . يقول ابن سينا إنه لا تنهض في الإنسان إرادة إلا ويكون قد تمثلت في خياله قبلها صورة تبعث الإرادة وتوجهها ، وقد لا يكون هذا الباعث ثمرة تعقل رصين ولا ظن مستحوذ ولا تخيل لازم ، بل ربما كانت نتيجة سبعة أو خلجة غير مضبوطة ، تبعث إرادة غير ناضجة ، تدفعها وتقويها دواع كثيرة من المادة والشهوة ، أو اندفاع القوة الغضبية ، وهذا لا يقتصر على فعل الإنسان في حال اليقظة ، بل إن أفعال العاثر أو النائم تنشأ عن نفس البواعث ، فالنائم وإن كان نائم الظاهر فهو يقظان الباطن ، وهو في سباته يقوم ، وهو بتوهمه يحسن ، وبإحساسه ينزع ويشتاق ؛ وكل ذلك بفضل أدوات وقواه الباطنة التي لا تنام ، وإن نامت الحواس والأدوات الظاهرة . وإذن فكل فعل إنساني إرادي ناشئ عن طاعة لشوق ونزوع ، وهو أيضاً حادث بعد أن لم يكن ، فلا بد له من سبب « موجب » ، وإلا لما كان معلولاً . فالأفعال الإرادية منشؤها

أسباب « مَوْجِبَةٌ » ، ولا يمكن أن يتطرق إليها « التجويز » . وإذا انبسط سلطان الدواعي وتوافقت البواش من كل صوب ، وتسلمات على قوة العزم ، فأخذتها بين قودٍ حادٍ وسوقٍ داغٍ لا يعرفان ريشةً ولا تعريجاً ، خضعت لها رقابُ الإرادات وانقادت لها الأعمال ؛ وكم من موقف وقف فيه الإنسان — كما تقدم الكلام (ص ٢٧٦) — فكان كأنما يساق سوقاً ، وكأنما قد حذر لسانه وأوثق كتافه ، فوقع في الورطة ؛ وابن سينا يردّ هذا إلى القدر . والدواعي التي تقدم ذكرها لا تتسلط على النفوس بدرجة واحدة ، لأن النفوس متفاوتة في القوة والضعف وفيما يحصل لها من السجايا والأخلاق والمساكن بسبب التعود والتربية ؛ وقد تتصادم الدواعي والأسباب في مجرى حياة الإنسان ، فتتحرف به عن مقاصد إلى أخرى . والنتيجة الأخيرة هي أن إرادة الإنسان إن لم تكن « مَوْجِبَةٌ » (يعني معالولة) فهي كالمَوْجِبَةِ ، ولولا أن لفظ « الإيجاب » يتضمن معنى الحمل والاستكراه لمال ابن سينا — كما يقول — إن القول بأن الإنسان مجبور ؛ ولكنه وإن لم يكن مجبوراً فهو في رأيه كالمجبور . ولا يوجد كبير فرق ، في نظره ، بين من ينفي القدر وبين من يثبت الدواعي المتسلطة ، فنفي القدر مع إثبات الدواعي لا يخرج عن القول بمؤثرات قاهرة تؤثر على الإنسان في أفعاله .

وإذا كان هذا هو موقف الإنسان بين مختلف الدواعي والصوارف التي تؤثر في أفعاله ، وكان الإنسان معذوراً بحكم موقفه الصعب ، وأيضاً إذا كان الإنسان الكريم يسرع إلى معذرة من كان معذوراً حقاً أو كان شبيهاً بالمعذور ، فإن ابن سينا يسأل المتكلم للمعتزلي كيف يقضى على الله عزّت قدرته بأنه لا بد من أن ينفذ الوعيد ويخلد العصاة في جهنم ، كما يخاطبه مشيراً إلى مذهب المرجئة والمعتزلة في هذا الباب : وإن كنت تنزه جبروتَه عن المقايسة بغيره . فن عزلك

عن «الإرجاء» خائباً وسؤال لك القول بالتخليد (تخليد العصاة في جهنم) واجباً ؟
يتبين مما تقدم أن ابن سينا في مسألة القدر يميل إلى مذهب أهل السنة من
أكثر من ناحية ، وأنه إذ يتكلم في القدر ، يتصور أمامه مذهب المعتزلة وبعض
أصولهم ، وهو يشير أيضاً إلى الفرق بينهم وبين المرجئة . والجديد في كلامه هو
بيانه لكيفية صدور أفعال الإنسان معلولة عن عللها الحتمية ، مما يبدو كأنه
قولٌ بالجبر الصريح ، فهو يحلل العمل الإرادي ، ليبين ما فيه من آلية وعائية ،
فيرى أن ثمَّ عائية ، وجبرية من داخل الإنسان ومن خارجه ؛ وهذا ، وإن كان
قد يكون مطابقاً للواقع ، إذا نظرنا إلى الدواعي والصوارف الظاهرة ، وإن
كنا نجد أنه أيضاً عند من جاء بعد ابن سينا من مفكرين إسلاميين أو أوروبيين في
العصر الحديث ، فإن تصوير الإنسان كأنه ميدان لفعل دواع وصوارف تفعل
فعلها على نحو «طبيعي» وتؤثر على الإنسان في أفعاله تأثيراً «طبيعياً» أيضاً ،
لا سلطان للإنسان عليه ، ومن غير أن تكون للإنسان ملكة مستقلة هي الإرادة
التي من شأنها أن ترتفع بالإنسان عن مجال المؤثرات الطبيعية ، هذا هو في الحقيقة
تصوير للإنسان من ناحية واحدة ، هي طبيعته المادية . وهذا ربما يليق برجل
من طراز ابن سينا ، كانت الشهوات غالبة عليه . وكلام ابن سينا ، رغم ما فيه من
تنزيه الله ومن معارضته للمعتزلة ، لا يحل المشكلة ؛ فلا بد من الاعتراف ، على
أساس ما يحسه الإنسان في نفسه من قدرة وإرادة وحرية ، وعلى أساس الواقع
المشاهد من ارتفاع الكثيرين من الناس عن مجال الدواعي والبواعث المادية ،
بوجود الإرادة ملكة مستقلة . بل يقول ابن سينا نفسه في إحدى رسائله ، وهي
رسالة الطير (طبعة ليدن ص ٤٣) في معرض الحث على طلب الكمال : « لا عجب
إن اجتنب ملائ سوءاً وارتكبت بهيمة قبيحاً ، بل العجب من البشر ، إذا

استولت عليه الشهوات ، أو بذل لها الطاعة ، وقد نُورَّت بالعقل جبلته ، ولعمر
الله بَذَّ الملك بشرٌ ثبت عند زوال الشهوة ... وقصر عن البهيمية إنسى لم تفـ
قواه بدره شهوة تستدعيه » ، لا بد من الاعتراف من الناحية العملية الواقعة على
الأقل بعنصر الإرادة كعامل مستقل بذاته في نور العقل ؛ ولا معنى لإرادة الخير
وفعله من غير مقدرة على الشر وفعله ، فإمكان فعل الشر وفعله شرط لإمكان
فعل الخير وفعله ، وهذا العالم مجال لفعل الخير ، لأنه مجال لإمكان فعل البشر .
هذا إذا تكلمنا معبرين عن الظاهر وعن الواقع ، وذلك أن لمشكلة القدر
أعماقا وأصولا واعتبارات ميتافيزيقية تناولناها فيما تقدم (ص ٧٠ — ٩٣) ،
فليرجع القارئ إلى ما ذكرناه . وراجع رأى الغزالي في القدر ، بمعنى وقوع
الحوادث الكونية عن أسبابها الكلية ، وذلك في كتابه « المقصد
الأسنى » ، وهو ما يذكره الغزالي في كتابه « الأربعين في أصول الدين » ،
القاهرة ، ١٣٤٤ هـ ص ١٣ فما بعدها ، ورأى ابن رشد في القدر بمعنى دخول
أفعال الإنسان ضمن دائرة المؤثرات الداخلية والخارجية ، وذلك في كتابه « كشف
مناهج الأدلة » ، القاهرة ١٣٩٣ هـ ص ٨٨ فما بعدها .

هذا وقد اعتمدنا في تفصيل رأى ابن سينا في القدر على رسالته بحسب طبعة
ليدن ، مع شيء من التصحيح ، بعد اجتهاد في تأمل هذه الطبعة التي لا تخلو من
خطأ كثير . وليراجع القارئ أيضا — إلى جانب المواضع التي ذكرناها من
كتاب النجاة فيما تقدم ص ٢٥٧ — رسالة صغيرة في سر القدر لابن سينا ،
ضمن مجموعة رسائل طبعها الكردي ، القاهرة ١٣٢٨ هـ ، وفيها (ص ٢٤٦) ،
يقول ابن سينا — كأصل من أصول المعرفة بسر القدر — إن العالم بجماعته
وأجزائه ، في وجوده وحدوثه ، معلول لله ، وكله بتقدير الله ، وتديره وعلمه

وإرادته ؛ ولكن ابن سينا يقول إن هذا « على الإجمال » وإنه يريد من هذه الأوصاف ما يصح من أوصاف الله دزن ما يذهب إليه المتكلمون ، كما يقول إن هذا العالم لو لم يكن مركباً من أشياء يحدث فيها الخير وأخرى يحدث فيها الشر لما تم للعالم نظام ؛ ولو كان العالم لا يجري فيه إلا الإصلاح المحض لكان عالماً غير هذا العالم ولوجب ألا يكون مركباً ، على خلاف هذا التركيب . وفي هذه الرسالة الصغيرة رأى لابن سينا في معنى المعاد والثواب والعقاب في الآخرة ، وهو رأى يعارض به رأى المتكلمين ويسنده إلى القدماء من الحكماء ، ويذكر أفلاطون في هذا المقام . ويتلخص رأيه في أن معنى المعاد هو رجوع النفس البشرية إلى عالمها وأن ما ورد من الأمر والنهي إنما هو على سبيل الترغيب والترهيب ، وأن الثواب والعقاب لذة النفس أو ألمها بما حصل لها من كمال أو نقص ، وليس المقصود من الثواب والعقاب ما يظنه المتكلمون من تعذيب في جهنم ويعتبر ابن سينا أن هذا محال في وصف الله تعالى . وكلام ابن سينا ليس عليه أى دليل ، ولا معنى للأمر والنهي ، ولا للثواب والعقاب إلا إذا كانت أشياء حقيقية ، وإلا بطل التكليف ؛ فلا معنى لتأويل ما جاء من أمر الثواب والعقاب في القرآن ولا لإخراجه عن ظاهره من غير ضرورة عقلية تدعو إلى ذلك ، وإن كان من جهة أخرى يجوز للفكر أن يعتبر أن ما جاء في القرآن هو من قبيل التمثيل ، لكنه تمثيل لشيء حقيقى ، لا من قبيل التمثيل على معنى أن الكمال يحدث لذة في النفس وأن النقص يحدث ألماً ، بل ربما كان العكس هو الصحيح — راجع ما تقدم في ص ٢٨١ .

(تعليق هامش رقم ٣ ص ٢٦٦)

إن رسالة الطير رسالة شقيقة من ناحية التشبيه الذي تقوم عليه . والطير رمز الحرية من جهة ، وهو رمز العلو من جهة أخرى . والشعراء يتمثلون بالطير في مناسبات كثيرة ، وتبتدى الرسالة بمقدمة يبحث فيها ابن سينا إخوانه على التصافي والإخلاص والاتحاد والانبعاث إلى الكمال ، ويطلبهم ألا يتخذوا وكراً ، لأن « مصيدة الطيور أو كرها » ، وهو يريد أن يحكى من أشجانه طرفاً . فيتصور نفسه طائراً في سرية طيور ، إذ لحظها الصيادون ، بعد أن كانوا قد نصبوا لها الحبال ورتبوا الشرك وهبأوا الأطعمة وتواروا في الحشيش . وصفر الصيادون لكي يغفروا هؤلاء الطيور بالنزول ، فلم تشك الطيور في أن أولئك الصيادين أصحاب لها . فابتدرت الطيور إليهم ووقعت جميعاً في الحبال ، وانضمت عليها الحبال وضاق الخناق على الأعناق ، وتشبثت الأجنحة والأرجل بالشرك ، فاضطربت الطيور وأرادت الخلاص فلم تزل الحركة إلا ارتبكا كما في الشرك ، واستسلمت للهلاك ، واشتغل كل واحد بما هو فيه من كرب عن أخيه ، حتى إذا طال العهد بالأسر استأنست الطيور بالحبال ، وكاد كل ينسى حقيقة نفسه وسابق حريته ، شأن الأرواح الإنسانية التي هبطت من عالمها وتلبست بالمادة وأصبحت في أسر البدن واطمأنت إليه ونسيت روحانيتها وحياتها السابقة .

ومد ابن سينا ، وهو ذلك الطائر الأسير في الشرك ، ذات يوم بصره من خلال الشبك فلحظ طائفة من الطير ، وقد أخرجت رؤوسها وأجنحتها من الشرك ، ولكن بقيت في أرجائها بقايا مما تشبث بها من الحبال ؛ وهذه البقايا لا تعوقها عن الحركة ، وإن كانت تذكر عليها الحياة . فتذكر ابن سينا حياة

الحرية التي كان قد نسيها وتنقص عليه ما ألف ، ونادى الطيور من وراء الشرك الذي هو فيه وناشدها ، بحقوق الصحبة القديمة والهدد المحفوظ ، أن تقرب منه وتوقفه على الحيلة التي بها وصلت إلى الحرية ، وبعد تردد ، بسبب ما تذكره أولئك الطيور من خدع الصيادين ، اقتربوا منه وأرشدوه إلى تخليص رقبتهم من الحبال وجناحيه من الشرك ، وقالوا له : اغتم النجاة ! فطالبهم بتخليص رجله من الحلق ، فقالوا له : لو قدرنا على ذلك لا بقدرنا أولاً وخلصنا أرجلنا ، وأنى يشفيك العليل ! وهكذا يتبين من خلال الرمز أن الطيور التي تخلصت من الشرك بمثابة الشيوخ للربيع .

ينهض ابن سينا فيطير ، فيقال له : إن أمامك بقاعاً لن تأمن المحذور حتى تقطعها ، فاقطف آثارنا ننج بك ونهذك سواء السبيل ! وطار ابن سينا مع جماعة الطير ، يجتازون الأودية ، بين مَشَب خصب ومجدب خريب ، ومقصدهم جبل الملك الذي يفك عنهم القيود . ورأوا أمامهم ثمانية جبال شواقي ، تنبوع عن قُلُوبها الأبصار ؛ فجمعوا كل همتهم ، حتى إذا انتهوا إلى السابع منها كان النصب قد أوهنهم ؛ ولما كانوا قد أصبحوا بنجوة من الأعداء فإنهم شعروا بحاجة إلى الجمام ، ووقفوا يطلبونه ، « لأن الشروء على الراحة أهدي إلى النجاة من النباتات » ، ولبشوا على القلة ، يرون جناتاً مخضرة الأرجاء مشجرة الأشجار جارية الأنهار ، وأخذوا يتمتعون بما قد يشوش العقل من جميل الصور ويغلب الأبواب من الألحان المطربة ، وأكلوا وشربوا ريثما اطرحوا الإعياء . ثم أقبل بعضهم يقول لبعض : سارعوا فلا مخدعة كالأمن ، ولا منجاة كالاختياط ، ولا حصن آمن من إساءة الظنون ؛ وقد امتد بنا المقام في هذه البقعة ، على شفا الغفلة ، ووراءنا أعداؤنا يقتفون آثارنا ... فلا طيب كالسلامة . ونهضت الطيور غير

منخدعة بزخرف من الحياة عرض لها قبل بلوغ الغاية الأخيرة ، وطارت حتى
 حلت بالجليل الثامن ، فإذا هو شاقق ، قد خاض برأسه في عنان السماء ، تسكن
 جوانبه طيور ليس أحسن منها صورا وألوانا ولا أعذب منها ألحانا ولا أطيب
 معاشرة ، لطيفة الإيفاس فياضة الإحسان . وشكى اللاحقون للسابقين ، واستمع
 هؤلاء لشكوى أولئك ، وأرشدوهم إلى أن وراء ذلك الجبل مدينة يتبوأها الملك
 الأعظم ، وهو كاشف الضر عن المظلوم بفضل ورحمة ، ويمتد الطيور وجوها
 شطره ، حتى حلت بفنائه وانتظرت الإذن ؛ ثم حلوا بفنائه الرحب ، حتى إذا
 عبروه رُفِع عنهم الحجاب عن فناء فسيح مشرق أكبر من الأول ، حتى وصلوا
 إلى حجرة الملك ؛ فلما رُفِع عنهم الحجاب ولحظوا جماله تعلقت به أفئدتهم ،
 ودهشوا دهشة عاقبتهم عن الشكوى ، وبعد أن رد الملك عليهم الثبات بتلفظه
 تجاسروا على مكالته وشكوا إليه ما ينقص عليهم حياتهم من أمر الجبائل ، فقال
 الملك : لن يقدر على حل الجبائل إلا عاقدوها ، وإني مُنفذ إليهم رسولا يسومهم
 إرضاءكم وإمالة الشرك عنكم ، فانصرفوا مغبوطين .

ويحتم ابن سينا رسالته بأن يصف من جمال الملك وكماله أنه مما يسمو على كل
 ما يجول في الخاطر ، وأنه « كَلَّه لِحُسْنِهِ وَجْهٌ وَلِجُودِهِ يَدٌ » .

وبقية الرمز غير عسيرة الفهم ، فكل من الشيخ والمريد يحتاج ، بعد استفاد
 الوسائل العادية ، إلى جهاد يخلصهما من بقية قيود المادة ، ولا يقدر على ذلك
 إلا الله الذي ركب الإنسان من روح وجسد . وأما الجبال الشواهي فكأنها
 المقامات في طريق السلوك إلى الله ، أو كأنها رمز للكائنات الروحانية المتوسطة
 بين الإنسان والله ، بحسب مذهب الصدور . وأما فترة الراحة والجمام فهي التي
 لا بد منها للسالك ، « لأن المنبت لا أرضا قطع ولا ظهراً أبقى » . وأما الطيور

التي تسكن جوانب الجبل الثامن فرجما كانت رمزاً للأرواح التي تخلصت من كدر الدنيا واستقرت في محبوبحة القرب الإلهي . وأما بلوغ حجرة الملك وارتفاع الحجاب قلعه الوصول إلى الله . وأما الرسول الذي سيفك القيود قلعه هو الرسول الذي سيفصل بين الروح والجسد الفصل الأخير . وهذه الرسالة من رسائل ابن سينا رمز يبين موقف الإنسان في هذه الدنيا وأنه سجين يحتاج إلى أن يخلص نفسه من الأسر ، مستعيناً بمن عانى ذلك قبله .

على أن الغزالي أيضاً رسالة تسمى رسالة الطير ، وهي في معنى ما تقدم ، ولكنها تختلف في الروح عن رسالة ابن سينا ؛ وبين الرسالتين مجال للمقارنة . وهذا هو ملخص رسالة الغزالي :

تجتمع الطيور على اختلاف أنواعها ، تريد لها ملكاً ، وتنبعث في القلوب دواعي الشوق إليه . فتنهض الطيور إلى الجزيرة البعيدة التي يقيم فيها ، ولسان حالها يقول :

قوموا إلى الدار من ليلي نحييها نعم ، ونسألها عن بعض أهلها
وينادي فيهم منادى التخاذل : « لا تُلْقُوا بأيديكم إلى التهلكة ! » ، فإن
أمامكم الهامة ، والجبال ، والبحار للفرقة ، وبلاد الحر والقر ، فلا تفارقوا الأوطان
فتضاعفوا الأشجان ، وتحترمكم النية دون بلوغ الأمنية .

إن السلامة من ليلي وجارتها ألا تحمل على حال بواديها
(وكان هذا تعبير رمزي عما اختاره الغزالي من ترك بغداد والدنيا وزخرفها
والخروج إلى العزلة والمجاهدة ، بعد تردد وإغراء جانب الشيطان) .
ولكن الشوق يزداد ، ويزداد معه الحنين نحو الحبيب الذي لا شفاء
إلا بقربه والاستظلال بظله .

ولو داواك كل طيب إنسي بغير كلام ليلي ما شفاكا

وامتطى كل طير مطية الهمة ، وهو يقول :

أنظر إلى ناقي في ساحة الوادي شديدة بالسرى من تحت مباد

إذا شتكت من كلال البين أو عدها روح القدوم فتحيا بعد ميعاد

لما بوجهك نور تستضيء به . وفي نواك من أعقابها حاد

وطال الطريق بالمهاجرين ، فهلك من كان من بلاد الحر في بلاد البرد ،

ومن كان من بلاد البرد في بلاد الحر ، وتصرفت ببعض من بقي الأحداث ؛

فمنهم من تلف في المهامه والأودية ، أو التهمته لموات التيار في لجج البحار ، حتى

لم يبلغ حزيمة الملك إلا طائفة قليلة من الطير ؛ فالتسوا من يخبر عنهم الملك ،

« وهو من حمى عزه في أمنع حصن » ، ولكنهم سئلوا : ما حملكم على المجيء

إلى الملك ؛ فأجابوا : ليكون ملكنا ؛ فقيل لهم : أنعبتم أنفسكم ، هو الملك ،

شتم أو أيتيم ، ولا حاجة به إليكم !

وكاد اليأس أن يتطرق إلى القلوب ؛ فلا سبيل إلى الرجوع ولا مطمع في

الغاية ؛ حتى إذا ضاقت بهم الأنفاس تداركتهم أنفاس الإيئاس ، وقيل لهم : إن

كان كمال الغنى يوجب التعرُّز فإن جمال الكرم يوجب السباحة والقبول .

ولما استأنس الطير واطمأنوا إلى القرب والقبول ذكروا لإخوانهم الذين

هلكوا دون غايتهم ؛ وسألوا عنهم فقيل لهم : « ومن يخرج من بيته مهاجراً إلى

الله ورسوله ؛ ثم يدركه الموت ، فقد وقع أجره على الله » (سورة ٤ (النساء)

آية ١٠٠) ، اجتبتهم أيدي الاختباء بعد أن أبادتهم سطوة الابتلاء . ثم سألوا عن

المتخاذلين المتخلفين ، فأجيبوا : « ولو أرادوا الخروج لأعدوا له عدة ، ولكن

كره الله انبعاثهم فثبّطهم » . (سورة ٩ (التوبة) آية ٤٦) .

واستقر بالطيور لدى مليكهم بعد التعب المقام ، واستقبلوا حقائق اليقين ،
ودامت لهم الطمأنينة .

تعليق رقم ٧ ص ٢٧٠

فيما يتعلق بالبيروني وحياته ومؤلفاته ونواحي إنتاجه في العلم والأدب :
ليرجع القارئ إلى معجم الأدباء لياقوت ج ٦ ص ٣٠٨ وما بعدها ؛ وطبقات
الأطباء لابن أبي أصيبعة ج ٢ ص ٢٠ - ٢١ ، وتتمه صوان الحكمة للبيهقي ط .
لاهور ١٣٥١ هـ ص ٦٢ - ٦٣ ؛ وبغية الوعاة للسيوطي ط . القاهرة ١٣٢٦
ص ٢٠ - ٢١ ، وزهرة الأرواح للشهرزوري ، مخطوط بمكتبة جامعة القاهرة
ص ٢٠٨ - ٢٠٩ ، وغير ذلك من كتب التراجم ؛ ومقدمة سخاو (Sachau)
لنشرته لكتابي البيروني « تحقيق ما للهند من مقولة » ... ، « والآثار الباقية » ،
وما كتب عنه في دائرة المعارف الإسلامية ؛ وكتاب بروكلمان في تاريخ التأليف
والمؤلفين عند العرب ج ١ ص ٤٧٥ - ٤٧٦ ، والملحق ج ١ ص ٨٧٠ -
٨٧٥ . ومقال باللغة الإنجليزية ظهر في مجلة Islamic culture الهندية -
أكتوبر ١٩٣٢ ص ٥٢٨ - ٥٣٤ .

ولا يكاد يعرف الباحث عن حياة البيروني ، هذا العالم الذي يتبوأ مكانا
فريدا في عصره وفي تاريخ العلم الإسلامي كله ، ولا عن نشأته شيئا . وإذا
اعتمدنا على ما يقوله هو ، في رسالته في فهرست كتب الرازي الطيب (نشرها
ب . كراوس ، باريس ١٩٣٦ ، راجع أيضا مقدمة سخاو للآثار الباقية ص ٤٠) ،
من أنه في عام ٤٢٧ هـ كان قد بلغ من العمر ٦٥ سنة قرية ، فإن مولده يقع في
عام ٣٦٢ هـ . ونحن نعرف أنه ولد ونشأ نشأته الأولى في رُستاق من ضواحي

مدينة خوارزم يُسمى «بيرون» ، وهي بلدة طيبة الهواء ذات غرائب عجائب ؛ فهي منبت أبي الريحان ، ولا يجب «فالدر ساكن المذف» ، كما يقول المؤرخون (مثلاً ياقوت ج ٨ ص ٣٨٦) عن هذا العالم النادرة ؛ وهو يُنسب إلى هذه الضاحية التي معناها بالفارسية «الخارجة» أو «البرانية» ؛ فهو الخارجي ، أى عن خوارزم — ولذلك كان يسمى في هذه المدينة بالغريب لقلة مقامه بها . فلما طالت غربته في البلاد حتى حملته إلى التغافل في بلاد الهند عشرات السنين أصبحت التسمية أصدق انطباقاً عليه ونحن لا نعرف عن تحصيله وأساتذته من التراجم التي بين أيدينا شيئاً ؛ غير أنه يغلب على الظن أنه في أول أمره درس الرياضيات والفلك والطب والتاريخ ، وهذا ما تظهر ثمرته في أول مصنفاته الكبيرة ، وهو كتاب «الآثار الباقية عن القرون الخالية» الذي أتمه حوالي عام ٣٩٠ هـ — وهو لم يبلغ بعد الثلاثين — وعرض فيه المفاهيم التاريخية والتقويمية الحسابية لمعظم الأمم ذات الحضارة في الشرق الأوسط والغريب ، مع كل ما يتصل بذلك من وسائل فنية وتاريخية ، وأهداء لقابوس بن وشمكير الذي حكم من ٣٨٨ هـ — ٤٠٣ هـ ؛ وهو يقول في هذا الكتاب إنه لم جاوز رتبة المبتدئين في علوم الحساب (الآثار الباقية ص ١٣٦) .

ولما علا نجم السلطان محمود بن سبكتكين الغزنوي المتوفى عام ٤٢٢ هـ لحق به البيروني أو هو اجتذبه إليه ؛ فأقام في بلاط السلطان حيناً ، وأظهر نبوغه كفاً لكي ومنجّم تصدق نبوءاته وتكشف عن نوايا السلطان العابثة ، حتى كان هذا يغضب ويذيق البيروني سوء المعاملة (تاريخ الأدب الفارسي تأليف بروان ج ١ ص ٩٧ — ٩٨) . وكان السلطان قد بدأ يغزو بلاد الهند ، فأخذ البيروني معه ، أو بالأحرى دفع البيروني حبه للمعرفة إلى مصاحبة السلطان الغازي الفاتح . وفي الهند أقام البيروني

عشرات السنين ، يُدخل الهند ، وينفذ إلى علومهم ويدرس لغتهم السنسكريتية ، فيترجم عنها كتباً لا يزال بعضها موجوداً (مثل كتاب بتمجل ، ويبادلهم بمعارفه العربية اليونانية علومهم الخاصة ؛ وكانت ثمرة ذلك كتابه الفريد عن آراء الهند الذي أسماه « تحقيق ما للهند من مقولة ، مقبولة في العقل أو مرذولة » . فالبيروني هو كاشف الهند من الناحية العقلية والروحية ، ومقدم ذلك لمعاصريه وللأجيال التالية حتى اليوم ؛ ويبين هذا الكتاب أديان الهند وفلسفتهم وأدبهم وتاريخهم وعاداتهم وقوانينهم وجملة معارفهم في التاريخ والفلك والتنجيم ، وقد أتمه حوالي عام ٤٢٣ هـ - ١٠٣١ م ، بعد وفاة السلطان محمود بقليل (الهند ص ٢٠٣ ، ٢٥٢) ؛ وهذا الكتاب ، وإن كان قد عرض الناحية الدينية الأسطورية للهند فإن أكثر إسهابه في بيان الناحية الرياضية والفلكية ، وهو كما يقول بروكلمان ج ١ ص ٤٧٥ « نظراً لما فيه من تصور شامل ومعرفة مستقصية للأشياء يجب أن يُعتبر أم ما أنتجه علماء الإسلام في ميدان معرفة الأمم » . وإذا كانت الهند لم تُعرف لقراء العربية للمعرفة الحقيقية إلا بعد أن فتح محمود أبوابها وغزاها نيئفاً وثلاثين سنة (هند ص ١١) ، فالبيروني هو الذي صور حياة الهند في عصره تصويراً علمياً دقيقاً باقياً على الزمان ، للعرب وغير العرب ، مصدراً لمعرفة الهند حتى اليوم .

ومن كتب البيروني الكبيرة « القانون المسعودي في الهيئة والتنجيم » ، وهو « غرّة في وجوه تصانيفه » (تمة ص ٦٢) ، ألفه عام ٤٢١ هـ للسلطان مسعود ابن محمود بن سبكتكين وضمّنه بياناً وافياً للفلك ، حذا فيه حذو بطليموس في كتابه الجسطلي ؛ والقانون المسعودي من أبسط الكتب في هذا الفن ، ومؤلفه يعالج فيه ، كما يقول ، كل نواحي الفلك على نحو لم يسبق إليه ، وهو يضم إلى ذلك بيان

حسابات الأمم وسننها ويشمل الكثير من علم الجغرافية العامة والفلكية ، وهو لا يزال مخطوطاً (برلين رقم ٥٦٦٧ ، المتحف البريطاني رقم ٧٥٦) .

ولبيروني كتب كثيرة جداً تربو على حمل بعير ، ويبلغ فهرسها ستين ورقة ؛ منها إلى جانب ما تقدم ذكره في الفلك والرياضة والتنجيم — كتب في الصيدلة وبيان ماعية الأدوية وأسمائها واختلاف آراء المتقدمين فيها ، وفي معرفة الجواهر ، بل في الأدب مثل كتابه الذي لم يُتِمَّه في « شرح شعر أبي تمام » وكتاب « التعلُّل بأجالة الوم في معاني نظم أولى الفضل » و « مختار الأشعار والآثار » ، ويروي لبيروني شعر ، إن لم يكن في الطبقة العليا فهو مقبول من عالم من طرازه .

فقد كان البيروني عالماً واسع العلم ؛ جغرافياً وطبيعياً ، وكان رياضياً فلكياً حاسباً بنوع خاص ؛ هو لم يكن فيلسوفاً مُنْهَجاً ، « ولم يكن الخوض في بحار العقولات من شأنه » (تنمة ص ٦٢) ، غير أنه كان مثقفاً ثقافة فلسفية جيدة ، تبدو من إشارته في كثير من الأحيان — عَرَضاً وفي كلمات قليلة — إلى بعض المشكلات الكلامية أو المذاهب الفلسفية (مثلاً الآثار ص ٢٦ ، ١١٢ ، هند ص ٣ ، ٢١) . وهو كثيراً ما يقارن في كتاب الهند بين علوم اليونان والهند والعرب وبين عقليات الأمم المختلفة مقارنة تدل على معرفة بالجوهرى والطابع الغالب والنزعة العميقة ، وكثيراً ما يلاحظ ملاحظات صادقة نافذة إلى الأعماق دالة على طول تأمل في الفلسفات والأديان والمنازع الفكرية (آثار ص ٢٩٢ ، هند ص ١٢ — ١٣ ، ٥٣ ، ٢٤ — ٢٥) . وتدل مصنفاته ، إلى جانب المعرفة النادرة بتاريخ الأمم ، على معرفة بكتب الأديان على تنوعها ، كالتوراة والإنجيل وبالفرق وكتبها ، لاسيما فرق النصرانية الشرقية وفرق المانوية والديسانية والرقيونية ، مع علم بتاريخ هذه الكتب ومعرفة ما بلغاتها (آثار ص ١٩ —

٢٠ ، ٢٢ — ٢٩ ، ٢٣ — ٥١ ، ٣٠ — ٧٥ ، ٥٢ ؛ هند ص ١٨ ، ١١٤) .
بحيث يتبين لقارئ كتب البيروني ما يقرره بعض الباحثين من أنه « أوسع
العلماء شمولاً علمياً في داخل نطاق الحضارة التي ينتهي إليها » (بركلمان ، ملحق
ج ١ ص ٨٧٠ وما بعدها) .

وإن قيمة البيروني كمنكر ترجع أيضاً إلى منهجه الدقيق وروحه العلمية
بقدر ما ترجع إلى سعة علمه والضبط فيه وتمحيص مادة بحثه ؛ نجد عنده الاتزان
والاحتياط في الحكم ، وهو يعمل من قواعد حكمه « الوقوف على وسط طرفي
التفريط والإفراط ولزوم الاعتدال للاحتياط » (آثار ص ٣٨^(١)) . وكتبه
عرضاً وحكايةً ، دون كثير من الجدل في الأخذ والرد ، شأن العالم الواثق بنفسه
الشاعر بنزاهته ، خصوصاً لأنه يعتبر « أن الكلام مع المصرّ عمداً والمتمطّي جهلاً
غير مُجْدٍ على القاصد والمقصود شيئاً » (آثار ص ٦٨) . والموضوئية الحرة من
كل تعصب هي طابع تفكيره ؛ وهو عليم بالأسباب المؤدية لأكثر الباحثين في
مهاوى الحكم الخاطي « المُعَمِّيَةِ » لهم عن تقرير الحق ، من عصبية « تُغَيِّبُ الأعين
البواصر ، وتُصَمِّمُ الأذان السوامع ، وتدعو إلى ارتكاب ما لا تُسامحُ بارتكابه
العقول » (آثار ص ٤ ، ٥١ — ٥٢ ، ٦٦ — ٦٧) . وبيانُه لمزالِ أقدام
الباحثين (هند ص ٣ ؛ آثار ص ٤) من عادة مألوفة أو عصبية مستعصكة
أو تغالب بالرياسة يدل على ما عاناه لا تحور في حكمه من المؤثرات ؛ وهو يُصرِّحُ

(١) من الأمثلة الكثيرة حكمه على الرازي الطبيب ، بعد أن بيّن ، من كتبه ، ما في
مذهبه من الشر والإفساد ، إذ يقول : « ولست أعتقد فيه مخادعة بل انخداعاً ، كما يعتقدُه
هو فيمن نزههم الله عن ذلك ... فالأعمال بالنيات ، وكفى بنفسه عليه يومئذ حسيباً » ، ذلك
أن البيروني المنصف يرى وجوب الاحتياط ، وأن « السفه غير لائق بالفضلاء والكبراء » .

بأن الإنسان يحس للصدق ولعرفة الحقيقة لذة إلى جانب الاعتقاد بها ، ويرى أن العدل محبوب لذاته (هند ص ٣) .

ومع أن البيروني كان يشعر بقوميته الإيرانية وبمعارضتها للعرب شعوراً قوياً ، فإنه حتى حينما يشتد في الحكم على العرب (مثلاً الآثار ص ٢٣٨ — ٢٣٩) وعلى جهودهم العلمية لا يسرف في ذلك ولا يتجاوز إلى المعادة أو الحيف أو التعصب ؛ وبدل على تحرر عقله أنه ، وإن كان شيعي النشأة ، فإنه لم يتعصب بذلك ، وانضم إلى مذهب أهل السنة ؛ وهو أيضاً لم يسر في التيار القومي الفارسي نحو إحياء اللغة الإيرانية لإنشاء لغة تأليف إيرانية حديثة ، كما فعل الفردوسي ، بل كان يرى أن اللغة العربية أليق للثقافة العلمية من لغة الفرس (بروكلمان ج ١ ص ٤٧٥ ملحق ج ١ ص ٨٧٠ — ٨٧١ ، وانظر Isl. Cul. ص ٥٣) . وبالجملة فإن حكم البيروني على الأشخاص والأمم صادق قاسٍ نافذ بقدر ما هو بسيط الصورة لين الألفاظ أحياناً . أما أسلوبه فهو جزل ، قصير الجمل ، متملي ، رصين ، مصيب لب الموضوع ؛ وهو لا يخلو أحياناً من سجع بليغ مستساغ ، والبيروني ، وإن كان من مكانه العالي في عالم الفكر ، قد يستعمل في كلامه عن بعض أدل المذاهب الباطلة ألفاظاً شديدة مثل : « الأغمار » ، « النوكي » ، « المنهوسين » (مثلاً آثار ص ٧٨ — ٧٩) ، فإنه لا يبالغ في ذلك ، ولا يستعمله إلا في موضعه . وهو يحارل ، كـبعض أدباء العرب أن يروّج أحياناً عن قارئ المادة العلمية الجافة التي يعرضها بأن يذكر له طرائف من « حقائق الحكمة » ، كما يقول ، لكي لا يمل خاطره ؛ وهو يصرح بأنه يقصد إلى ذلك قصداً (آثار ص ٧٢ ، ١٨٥) . على أنه فيما يتعلق ببيان البيروني لأراء مختلف الأمم لا ينبغي أن يمزب عن أذهاننا أنه كان يكتب مستعملاً الاصطلاح الذي يعبر عن الفكر

الإسلامي وعن التصورات الإسلامية ؛ وهذا ما يجب مراعاته إذا أردنا أن نقدر
بيانه لآراء المفيد بنوع خاص . واللهم عنده هو المعنى ، وهو لا يريد النزاع في
الألفاظ (آثار ص ٨) .

ويتجلى اعتدال البيروني واضحاً في منهجه التاريخي الذي تكون له في عصر
مبكر والذي يجب أن يُقدر بالنسبة لمن تقدمه ومن جاء بعده تقدير مقارنة ، ابيان
مكانه في وضع المنهج التاريخي عند علماء العرب وعند علماء الفرس الذين كتبوا
بالعربية (قارن ما نقوله بما يذكره الطبري مثلاً في مقدمته لكتابه الكبير في التاريخ
وبما كتبه ابن خلدون في مقدمته) . يقرر البيروني أولاً أن كل ما يتعاقب بيده
الخليقة وبأحوال الأمم الغابرة ، نظراً لبعده عهد وقلة الاعتناء بحفظه وضبطه ،
مَشُوبٌ « بأساطير وتزويرات » ، بحيث ينطبق على أحوال الأمم المنقرضة قولُ
القرآن « ألم يأتكم نبياً الذين من قبلكم ؟ ... لا يعلمهم إلا الله ! » (الآثار ص ١٤) .
ولكن البيروني لا يسارع إلى رفض كل ما في ذلك من القريب لمجرد غرابته ،
بل هو يقف أمام ما يروى من التاريخ القديم موقف الباحث المحتاط ، فيقرر أنه
لا سبيل إلى الحكم على تاريخ الأمم الغابرة وأحوالها باستعمال الاستدلال العقلي
أو القياس على الشاهد ؛ فلا مناص إذن من الاعتماد على الأخبار التي يشهد بها
كتاب معتمد على صحته أو التي تلحق بذلك وتتوفر فيها شرائط الثقة « في الظن
الأغلب » (آثار ص ٤ ، ١٤) .

ولكن لا بد من نقد هذه الأخبار والمقارنة بينها ، بعد تنزيه النفس عن
الأسباب الحائلة دون إدراك الحق . ولما كان موضوع الأخبار الصحيحة ليس
كله داخلياً في حدّ الامتناع ، صار الأصل العام في نظر البيروني هو أن الشيء
إذا كان في حدود الإمكان جرى الخبر عنه مجرى الحق ، إلا إذا شهدت بطلانه

شواهد أخرى (آثار ص ٤ — ١١٧، ٥) . وإنه وإن كان يجب عند الحكم
 ألا نفي الاعتبار بالمشاهد الذي نراه ، فإن المشاهدة للمعتاد وكذلك التجربة
 المحدودة ليسا مقياسين صحيحين في الحكم على الماضي ، ذلك لأن صغر الإنسان
 قصير لا يكفي لمعرفة كل الأحوال (آثار ص ٥ ، ١٤) ؛ وعدم مشاهدتنا للشيء
 الغريب المحكي في الأخبار الماضية أو عدم وقوعه في زمان أو مكان معينين
 لا يكفي مبرراً لإنكاره ، مثل ما يُحكى عن طول أعمار القدماء أو كبر
 أجسامهم ، ما دام غير مستحيل في العقل « لأن الحوادث العظام ليست متفقة
 في كل وقت » . وقد يكون في الماضي غرائب ليست في زماننا ؛ فيجب
 أن لا نقيس على المشاهد والمعتاد ، لأن هذا في نظر البيروني ضيق في الأفق وتقييد
 بأغلال المؤلف (آثار ص ٧٩ — ٨٣) . ومن أول ما يجب على الباحث أن
 يتحرر من الإلف والتجربة المحدودة . وفي هذا الباب يجد البيروني في بعض آيات
 الكتاب العزيز ما يبين عقلية المتقيدين بالعادة الذين يُفكرون ما يجهلون وتقصرون
 عنهم عن علم ما وراءه مثل آية : « بل كذبوا بما لم يُحيطوا بعلمه » ، وآية :
 « وإذا لم يهتدوا به فسيقولون هذا إفك قديم » ؛ وهو لذلك يرى من يسلك هذا
 المسلك بأنهم « يُقرّون بما يوافقهم ، وإن أخفق ؛ ويفرّون عما يخالف عقدهم
 (يعني عقيدتهم) ، وإن صدق » . (آثار ص ٨٣) .

غير أن البيروني ، برغم تحوطه في الحكم على التاريخ الغابر الخارج عن
 نطاق إمكان التحصيل ، لا يصدق الأخبار بسهولة ؛ هو الناقد البصير الذي
 يصفه سخاو (Sachau) بأنه قد أعدته الطبيعة بحسن ناقد ، ويتبين فيه روح
 النقد التي يتميز بها مفكرو القرن التاسع عشر في أوروبا ، والذي يقول عنه

نيبرج (Nyberg)^(١) إنه عنده الليلُ إلى الوضوح والحسُّ الدقيق الذي يليق
 بالباحث المطبوع . والواقع أن البيروني لا يخلط الفث بالسمين ، وهو يترك بيان
 ما لا يحيط به علمه الإحاطة التامة ، ويعمل ذلك بقوله : « إذ لا يليق بطريقتنا
 التي سلكناها أن نضيف الشك إلى اليقين ، والجھول إلى المعلوم » (آثار
 ص ٦٨) . وهو أيضاً لا يقبل الكلام المطلق الذي ليس معه حجة تضطر
 النفس أو برهان تطمئن النفس إليه ، فلا يصدق الأمور التي تعلل بأسباب غير
 منطقية أو بأسباب غير واضحة مُطردة الفعل ؛ فيرفض مثلاً قاعدة تحديد أقصى
 طول للعمر الإنساني بمائة وعشرين سنة على أساس السنة الكبرى للشمس ،
 لأنه إذا كان للكواكب من هذا الوجه دخلٌ لأمكن أن يعيش الإنسان
 تسعمائة وستين سنة ، وهي مدة القرآن الأعظم .

والبيروني يقرر أن للطبيعة قوانين ثابتة لا تتخطى ، حتى إنه لا يفسر ظهور
 الخلوقات الشاذة بأنه غلط الطبيعة ، كما يزعم البعض ، بل بأنه ناشئ عن خروج
 المادة عن حد الاعتدال في المقدار . وعلى هذا الأساس يرفض البيروني ما يُحكى
 له من أن المساء في مدينة من مدن اليهود يغيض يوم السبت ، فتقف الأرحية ،
 حتى ينقضي يوم السبت ؛ وهو يستند في رفضه لذلك إلى أنه لا يجد له « في
 الطبيعيات » مأخذاً ، لأن مداره على الأيام ، وهي واحدة (آثار ص ٧٩ ، ٨٢ ،
 ٢٨٤) . ولا يخذعه ما يشاهده من فعل الرثق والتسلط على الحيوانات
 بالتماويز ، فيقول إن ذلك تمويذٌ وتدريجٌ (هند ص ٩٥ — ٩٦) . وإذا

(١) في مقالة (بالألمانية) : « أبحاث عن المانوية » ، مجلة العهد الجديد — مجلد ٣٤

(١٩٣٥) ص ٧٤ S.H. Nyberg : Forschungen über den Manichäismus,

Zeitschr. für die neutestamentl. Wissensch. Bd. 34 (1935). S. 74.

حُكي له أن بعض العرب يزعم أن تمّ تزواجاً بين الجن والإنس ، رفض ذلك واعتبره « من السخرية » (آثار ص ٤٠) ؛ هذا إلى أنه ينكر علوم الباطنية بما فيها من تمويه ينسبه أصحابه للنبي ويعتبرونه من أسرار النبوة التي أفضى بها النبي لآله ، كما يرفض كل لجوء إلى التأويلات المبنية على صورة ظاهرية اتفاقية لا علاقة لها بما يزعمه الزاعمون وراؤها من حقائق ، وذلك مثل قول البعض إن الشريعة كملت بمجيء عيسى عليه السلام ، لأنه جاء فألقى عصاه على عصى موسى ، فصار الشكل هكذا : + ؛ فلو جاء ثالث وألقى عصاه ، لما صح ذلك لأنه لا يصير من الشكل الحاصل إلا حرف لا (بالعربية طبعاً) . ويرى البيروني أن هذا من قبيل ما يتهموس به بعض المتأولين من المسلمين ، إذ يشبهون اسم النبي عليه السلام (محمد) بصورة إنسان : الميم نظير الرأس ، والحاء نظير البدن ، والميم نظير البطن والذال نظير الرجلين ؛ ويقول إن هؤلاء القوم يجهلون فن التصوير ، لأنهم يُسوِّون بين مقدار الرأس والبدن وكية الأعضاء الناتجة من جملة البدن ، ويتساءل عن رأيهم في الأسمى التي تشبه صورتها صورة لفظ « محمد » بنقصان حرف أو زيادة حرف ؛ كل هذا مرفوض عند البيروني لأنه يخرجُ إلى حد المزاح والسخرية ؛ وهو لا يقبل إلا ما هو معقول ، ولا يرضى عما يفعله أصحاب العقائد من الاستدلال بآثار النفس والطبيعة في المطبوعات على صنوف العقائد ، إذ ليس ثمَّ علة تجمع بين المقيس والمقيس . به والدليل والمدلول عليه . أما العلم اليقيني فهو عنده الذي يحصل من إحساسات يؤلّف بينها العقل على نمط منطقي (آثار ص ٦٤ — ٦٥ ، ١٩٦ ، ٢٩٧ ، هند ص ٣٥) .

ورغم معرفة البيروني بتواريخ الأمم وإنتاجاتها العقلية ، خصوصاً الهند ،

فهو يعرف قدر اليونان وفضلهم ، ويعترف بتفوق العلم اليوناني من حيث كمال المنهج والعمق والدقة والتميز بين مادة المعرفة (هند ص ١٢ - ١٣ ، ٥١ - ٥٢) . وهو يقارن دائماً مذاهب الهند بمذاهب اليونان والنصارى والمتصوفين الإسلاميين ويحكم على هؤلاء جميعاً وعلى طريقاتهم حكماً صائباً معبراً عن الخصائص العامة .

كان البيروني عالماً بمعنى الكلمة الصحيح ، يعيش للعلم ويعتق بمادة للبحث تدل على سمو عقله من جهة وعلى الاهتمام العالي الذي يليق بالعلماء الحقيقيين من جهة أخرى ؛ هو يشرئب إلى وصف بناء الكون وكيفية الفلك وحركاته ، ويُنصب ذهنه في معرفة حسابات الأمم وتأريخهم ، معتنياً بضبطها وتصحيحها وباستخراج أصولها ومقاييسها بالمقارنة بينها . ويستطيع القارىء لسكتبه أن يقدر مجهوده عند ما يضلّ عقله في الأرقام واستخراجها والمقارنات بينها . وكان البيروني رغم الفسحة في التعبير وجلالة القدر مَكْبُتاً على تحصيل العلوم وعلى التصنيف فيها « لا تسكاد تفارق يدهُ القلم ، وعينه النظر ، وقلبه الفكر إلا في يومى النيروز والمهرجان من السنة ، لإعداد ما تمسّ إليه الحاجة في المعاش » . وكان يعيش للعلم ولا يريد على تأليفه أجراً ؛ فلما ألف القانون السعوى للسلطان مسعود بن محمود الغزنوى أراد السلطان أن يجيزه ، فأرسل إليه رجل فيل من النقد الفِضِّي ؛ فردّه البيروني ، معتذراً بأنه مُسْتَعْنٍ عنه . وكان الأمير شمس الملباني قابوس بن وشمكير يريد أن يستخلصه لنفسه ويرتبطه في داره ويسلم إليه الأمر والنهى في كل شيء فيها ، فأبى البيروني ؛ وكان هذا الأمير لا يستدعيه ، بل يذهب إليه احتراماً لعلمه . وظل البيروني مترقماً بالعلم متعزّزاً به ، يعلم ويتعلم حتى آخر رمق . فيحكى أنه ، وهو يجود بنفسه وقد حشرج نفسه وضاق به صدره ، سأل صديقاً جاء يزوره عن مسألة في الميراث ، فقال له صاحبه مندهشاً : « أفى هذه الحالة ؟ ! »

فقال البيروني : « يا هذا ! أودّع الدنيا ، وأنا عالم بهذه المسألة ، ألا يكون خيراً من أن أخلّيها ، وأنا جاهل بها ؟ » .

ولا شك أنه كان للبيروني تأثير كبير وأن كتبه وطريقته وآراءه كان لها أثرٌ فيمن جاء بعده ؛ وإنه ، وإن كان لا يجوز ، من حيث قواعد البحث الصحيحة ، عقدُ الصلات التاريخية بين المفكرين ولا الإسرافُ في بيان تأثير بعضهم في بعض ، عند وجود آراء أو عبارات متشابهة ، وذلك لأن عقل كل باحث مستقل إلى حد كبير ، فإني أحب أن أسجل للبيروني سبقه إلى تحرير موضع النزاع وأنه يكون حول المعنى وحده ؛ فهو كالفزالي لا يريد « المشاحة » في الألفاظ ، بل يوافق خصومه في العبارات إذا وافقوه في المعاني (قارن الآثار ص ٨ ؛ وتهافت ص ١٠ ، ٥٨ ، ١٠٢) . وهو أيضاً من أول من نفذ إلى معرفة سلطان العادة والإلف على أفكار الإنسان ، بحيث يتعجب مما يألفه ويغفل عن الغريب فيما يقع تحت عينه (الآثار ص ٨٠) ؛ وهذه الفكرة يستعملها الفزالي كثيراً . ونجد عنده إلى جانب هذا لمسألتين المسائل الفلسفية ، لعله قد كشف عن بعض الخطأ في تصورهما ، كالذي يقرره ، ونجد عنده الفزالي ، من أن تفاوت حركات الأفلاك يقتضي تفاهاها (آثار ص ٢٦ ، تهافت ص ٣١ وما بعدها) .

أما كتبه ، خصوصاً كتاب الهند وكتاب الآثار الباقية ، فقد كانا مصدرين قيمين لموضوعها . ويذكر أبو العلاء بعض المعارف التي نقلها له من رحل إلى أرض السلطان محمود . ومن الجائز أن أبا العلاء عرف كتب البيروني ؛ ففي كتاب الآثار الباقية (ص ١٠٠) فكرة تمدد آدم في كل دور زمني وفي كل بقعة من الأرض ، وهي فكرة يرددها أبو العلاء ، مثل قوله (لزوميات ج ٢ ص ٣٣٦) :

جائز أن يكون آدمُ هذا قبله آدمٌ على إثر آدم

ولا شك أن البيروني كان سُنِّيًّا مستقيماً ، وهو ، لعلَّ كعبه في العلم وليسعة فكره وتنوع معارفه وتغطيته للحدود التي لا يصح أن تتجاوزها أحكام التجربة الإنسانية المعتمدة على المشاهدة ، يتمسك بحقائق الدين العميقة ، فلا يسجبه التأويل الهازل للقرآن ولا الإنكار المتحذلق — من غير أساس كافٍ — لما يروى من غريب الأفسكار . وهو يتمسك بالقرآن ، فيؤلف مثلاً كتاباً جليلاً يسمى « لوازم الحركتين » ، مقتبساً أكثر كلماته عن القرآن (ياقوت ج ٦ ص ٣١١) . ويقول (هند ص ١٣٢) إن القرآن لم ينطق في أمر صورة السماء والأرض وفي كل شيء ضروري ، بما يخرج إلى تعسف في التأويل فهو في الأشياء الضرورية معها حذو القذة بالقذة ... ولم يشتمل على شيء مما اختلف فيه وأيسر من الوصول إليه . ويعرف البيروني كَيْدَ مُظَاهِرِي اتِّحَالِ الإسلام له وإدخالهم ما في كتبهم فيه . وتصدق ذوى القلوب السليمة لهم . وهو في بعض الأحيان يذكر الزنادقة من أصحاب ماني ويذكر الحركات والاتجاهات غير الإسلامية ناقداً لها (راجع مثلاً كتاب الهند ص ٧٦ ، ١٣٢ ، الآثار ص ٢١٠ — ٢١٤ ، ٦٤ — ٦٥ ، ١٩٦) .

ولشخصيته الطريفة نواح أخرى مذكورة في كتب التراجم ؛ منها حبه المال ، ولسكن لأجل الاستغناء عن الناس ، ومنها عُنْفُه في النقد ، كما فعل مع ابن سينا ، ومنها حسن المخاطرة وطيب العشرة . غير أنه ، إذا اقتضى الحال ولزم الاستمراء بمن يستحقه ، خرج العلامة ، الذي يرى أن السفه غير لائق بالفضلاء ، عن حدود ألقاظ العلماء إلى ألقاظ المُجَانِّ ؛ ولسكنه كان ، على أي حال ، « خليعاً في ألقاظه عفيفاً في أقداله » (ياقوت ج ٦ ص ٣١١ فما بعدها ، ورسالة البيروني في فهرست كتب الرازي) ؛ و قد أثبت أن كثير من العلماء والأدباء الذين يعرفون

الحدود بين ما يعلمون وما يفعلون ، كما يقول جوته (Goethe) : « لا أعرف جريمة لا أستطيع ارتكابها » .

هذا هو البيروني ، العالم المجتهد في علمه الضنين به وبشرفه عن الأغراض وعن الابتذال ، الذي يقول عن نفسه بحق :

بجهد شأوتُ السالفين أئمة فما اقتبسوا في العلم مثل اقتباسيا
فما بركوا للبحث عند معالم ولا احتبسوا في عقدة كاحتباسيا

د - ابن الهيثم^(١)

١ - تحول الحركة العلمية نحو الغرب :

لم تلقَ الفلسفة النظرية بعد أيام ابن سينا وأصحابه كبيرَ عناية في شرق الإمبراطورية الإسلامية ، واضطرت اللغة العربية إلى التخلّي عن مكانها في الحياة وفي الأدب للغة الفارسية . على أنه إذا كانت اللغة الفارسية أقلّ من العربية ملائمة للمباحث المجردة في المنطق وفي الإلهيات ، فإن هذا لم يكن له الشأن الأول في تقليل العناية بالبحوث النظرية ؛ بل يرجع ذلك إلى أن أحوال الحضارة كانت قد تغيرت ، وتغيرت معها المسائل التي من شأنها أن تثير عناية الناس . وأخذت مسائل الأخلاق والسياسة تثبوا المسكان الأول شيئاً فشيئاً ، من غير أن تتصور بصورة جديدة . وكان المثقفون ، في عصر الأدب الفارسي الجديد ، يجدون ما يرضى حاجتهم إلى الحكمة في أشعار ينزع بعضها إلى الفكر الحرّ والتمرد على

(١) راجع ما كتب عنه في دائرة المعارف الإسلامية ؛ وتنمة صوان الحكمة لليحيى ط . لاهور ١٣٥١ هـ ص ٧٧ - ٨٠ ؛ ونزهة الأرواح للشهرزوري (مصور بمكتبة الجامعة ص ١٨٦ - ٢٨٨) ؛ وتاريخ الحكماء للفنطى (طبعة ليتزج ١٣٢٩ هـ ص ١٦٥ - ١٦٨) ، وتجد أوسع ترجمة له عند ابن أبي أصيبعة ج ٢ ص ٩٠ - ٩٨ - د راجع ما كتبه بروكلمان عنه ج ١ ص ٤٦٩ - ٤٧٠ ، والملاحق ج ١ ص ٨٥١ - ٨٥٤ ، لترى أسماء كتبه والموجود منها وما كتب عنه . وراجع للمعرفة به باختصار المحاضرات التي ألقىته عنه في جامعة القاهرة في ٢١ ديسمبر ١٩٣٩ ، ط . القاهرة ١٩٤٠ وكذلك المحاضرات التي ألقاها عنه الأستاذ مصطفى نظيف بكلية الهندسة ط . القاهرة ١٩٣٩ . أما آخر وأوفى وأقيم بحث عن ابن الهيثم فقد قام به هذا الأستاذ الجليل ميثاقاً فيه قيمة ابن الهيثم في العلم ، وذلك في كتابه السكبير المسمى : الحسن بن الهيثم ، وهو جزءان ظهر عام ١٩٤٢ ، ١٩٤٣ ، وله رسالة قصيرة في تربيعة الدائرة ، ضمن مخطوط رقم ٤٨٣٢ بمكتبة أياصوفيا ورقة ٤٠ و ٤١ .

الآراء الدينية ، وتغلب على معظمها النزعة الصوفية^(١) .
وقد أخذ بعض الحركة العلمية يتحول عن بغداد إلى الغرب ، وذلك منذ
القرن العاشر الميلادي (الرابع من الهجرة) وقد رأينا الفارابي في الشام ، والمسعودي
في مصر ، وقد صارت القاهرة بغداداً ثانية .

٢ - حياة ابن الهيثم ومؤلفاته :

ونجد في القاهرة ، في أوائل القرن الحادي عشر الميلادي (الخامس من
الهجرة) ، رجلاً من أعظم الرياضيين والطبيين في العصور الوسطى ، وهو أبو علي
محمد بن الحسن بن الهيثم^(٢) . كان ابن الهيثم من عمال الدولة في البصرة ، مسقط
رأسه^(٣) ؛ وقد أفرط في الثقة بصلاحيته معارفه الرياضية للتطبيق العملي ، فقال :
إنه يستطيع أن يعمل في ماء النيل عملاً يحصل به النفع في كل حالة من حالاته من
زيادة ونقص ؛ فلما استدعاه الخليفة الحاكم لهذا الغرض تحقق بعد وصوله ومعاينته
للنيل أنه أخطأ فيما وعد به ، وأن الأمر لا يمشی على موافقة مراده . فاعتذر
للحاكم ؛ ثم إن الحاكم ولاء بعض الدواوين ، فقبل ذلك رهبة لا رغبة . وخشى
طيش الحاكم ، ففخلص بإظهار الجنون والخلبال إلى أن مات الخليفة عام (٤١١ هـ —

(١) لعل المؤلف يقصد أنواع الإلهام التي ظهرت في شعر الرباعيات ، كالتنسب للخيام
من جهة وأشعار متصوفة الفرس من جهة أخرى ، مثل سعدى وغيره .

(٢) يُذكر ابن الهيثم في الكتب اللاتينية باسم Alhazen ، وإذا صح ما يقوله ابن أبي
أصيبعة من أنه كان في الثالثة والستين من العمر في عام ٤١٧ هـ فإن ميلاد هذا العالم يقع حوالي
٣٥٤ هـ (٩٦٥ م) .

(٣) ابن أبي أصيبعة ج ٢ ص ٩٠ .

(١) م ١٠٢١ . ولما تحقق ابن الهيثم من وفاة الحاكم أظهر العقل وانقطع إلى الاشتغال بالعلم والأدب إلى أن مات في عام ١٠٣٨ م^(٢) .

وكان أكبر نشاط ابن الهيثم محصوراً في الرياضيات وتطبيقاتها ؛ وكان — إلى جانب هذا — كثير الاشتغال بمؤلفات أرسطو وجالينوس ، غير مكثف بدراسة الكتب الطبيعية منها . ويعترف ابن الهيثم بأنه لم يزل ، منذ عهد الصبا ، مُروّياً في اعتقادات الناس المختلفة ، وكان متشككاً في جميع ذلك ، موثقاً بأن الحق واحد ، وأن الاختلاف فيه إنما هو من جهة السلوك إليه ، فحاض في ضروب الآراء والاعتقادات ، فلم يحظَ بيقين ؛ فرأى أنه لا يصل إلى الحق إلا من « آراء يكون عنصرها الأمور الحسية وصورتها الأمور العقلية »^(٣) ، أعني من الإحساسات التي يهذبها التفكير المنطقي . والبحث عن هذا الحق هو الغاية التي كان يقصدها ابن الهيثم من دراسة الفلسفة . وعنده أن الفلسفة ينبغي أن تكون أساساً تقوم عليه العلوم جميعاً^(٤) . وهو يقول إنه لم يجد الفلسفة إلا في كتب أرسطو ، لأن هذا الفيلسوف — في رأى ابن الهيثم — أحسن من عرف كيف

(١) راجع استدعاء الحاكم له وخذلان ابن الهيثم في المصدر المتقدم . وقد أضفت إلى كلام المؤلف ما يجعله مطابقاً للنصوص .

(٢) مات بالقاهرة في حدود عام ٤٣٠ هـ أو بعدها بقليل — ابن أبي أصيبعة ج ٢ ص ٩١ ، والقفطي ص ١٦٨ وتتمة صوان الحكمة للبيهقي طبعة لاهور ١٣٥١ هـ ص ٧٧ ، على أن القفطي يقول إنه رأى بخط ابن الهيثم جزءاً في الهندسة كتبه في سنة ٤٣٢ هـ .

(٣) يجد القارى كلام ابن الهيثم في هذا عند ابن أبي أصيبعة ج ٢ ص ٩١ — ٩٣ . ومما تحسن ملاحظته أن ابن الهيثم كان يتقن من وراء طلبه للعلوم الحق الذي يقربه من الله ؛ وتجدد ينزع في تفكيره نزعة دينية ؛ بل نجد له مشاركة في علم الكلام ، فهو يرد على رأى الرازي في الإلهيات والنبوءات ؛ وله كتاب في إثبات النبوات ؛ وألف في الرد على ابن الراوندى وعلى رأى المعتزلة في أمر الصفات وفي الوعد والوعيد ، وغير ذلك .

(٤) له رسالة في أن جميع الأمور الدنيوية والدينية هي نتائج العلوم الفلسفية .

يربط الإحساسات ويوحد بينها لتصير معرفة عقلية ؛ ولذلك شرع يطالع كتب أرسطو ويشرحها بشغف عظيم ، رغبة منه في أن ينفع الناس ، ورياضة لفكره ، وليجد في ذلك ذخراً وعزاء لوقت شيخوخته^(١) . والظاهر أن الأيام لم تحفظ لنا شيئاً من ثمرة هذه الجهود^(٢) .

وأكبر كتب ابن الهيثم هو « كتاب المناظر » الذي انتهى إلينا مترجماً ومُهَذَّباً باللغة اللاتينية^(٣) . ونرى من هذا الكتاب أن ابن الهيثم كان مفكراً رياضياً ثاقب النظر ، يعالج تحليل المفاهيم العلمية والظواهر المادية . على أن أحد علماء الغرب في القرن الثالث عشر (فيتلو Witelo) استطاع أن يبسط هذا الموضوع كله على نمط أقرب إلى الطريقة العلمية ؛ ولكن ابن الهيثم يَفْضُلُه في دقة الملاحظة في الجزئيات^(٤) .

(١) ابن أبي أصيبعة ج ٢ ص ٩٣ .

(٢) ذكر ابن أبي أصيبعة لابن الهيثم حوالى مائتى رسالة في الطب وفي فروع الفلسفة منها كتاب المناظر ، وقد ترجمه إلى اللاتينية F. Risner هام ١٥٧٢ م ، ورسالة في الشفق ، ترجمها إلى اللاتينية أيضاً Gerhard of Cremona . ويذكر H. Suter في دائرة المعارف الإسلامية بعض كتب ابن الهيثم (كتاب في كيفية الأظلال ، وكتاب في المرايا المحرقة بالقطوع ، وكتاب المرايا المحرقة بالدوائر ، وكتاب أصول المساحة وغيرها) التي ترجمت إلى الألمانية ونشرت منذ ١٩٠٧ فصاعداً .

(٣) يقول H. Suter إن هذا الكتاب أثر تأميراً عظيماً في دراسة علم المناظر أثناء القرون الوسطى من عهد روجر بيكون (Roger Bacon) إلى عهد كبلر (Kepler) .

(٤) وقد نقل البيهقي في تكملة صوان الحكمة (ص ٧٩) كلمات قليلة عن رسالة لابن الهيثم هذا نصها : « تخيلنا أوضاعاً ملائمة للحركات السماوية ؛ فلو تخيلنا أوضاعاً أخرى غيرها ملائمة أيضاً لتلك الحركات لما كان من ذلك التخيل مانع ، لأنه لم يقدّم البرهان على أنه لا يمكن أن يكون سوى تلك الأوضاع أوضاع أخرى ملائمة مناسبة لهذه الحركات » . ومن أسف أن قصر هذا النص الذي يظهر أنه عفا الأهمية لا يسمح باستنتاج كبير ، وابن الهيثم يلب على كل حال بأنه « بطليموس » .

٣ - الإدراك والحكم :

وتفكير ابن الهيثم متأثر بالرياضيات تأثراً تاماً . وجوهر الجسم ، في رأيه ، يتقوم من مجموع صفاته الجوهرية ، كما أن الكل يتقوم من مجموع الأجزاء ، وكما أن المعنى الكلى يتقوم من مجموع الصفات الذاتية^(١) .

والذى يعنينا بنوع خاص في علم المناظر هو ملاحظات ابن الهيثم النفسية في كيفية الإبصار ، وفي الإدراك الحسى جملة ؛ وابن الهيثم يوجه اهتمامه هنا إلى تحليل الإدراك إلى عناصره المختلفة وإلى بيان أن الإدراك يتألف من درجات ، وأنه يستغرق زماناً .

فالإدراك يتركب من : (١) الإحساس ؛ (٢) مقارنة إحساسات كثيرة ، أو مقارنة الإحساس الحاضر بالصورة التى تكونت على التدريج في الحافظة بفعل إحساسات سابقة ؛ (٣) الحكم الذى نعرف به أن الإحساس الحاضر بمائل الصورة التى في الحافظة ؛ والمقارنة والحكم ليسا من فعل الحواس ، لأن الحواس منفعة فحسب ، بل هما من شأن العقل الذى نحكم به على الأشياء . وجميع خطوات الإدراك تحدث من غير أن نشعر بها في العادة ، أو بحيث نشعر بها بعض الشعور ؛ ولا يصير الإدراك إلى مجال الشعور إلا بالروية . ولا يمكن تحليل الإدراك البسيط في ظاهره إلى عناصره الأولية إلا بالروية أيضاً .

(١) يقول ابن الهيثم : « كل معنى يوجد في جسم من الأجسام الطبيعية ، ويكون من المعانى التى بها تتقوم ماهية ذلك الجسم ، فإنه يسمى صورة جوهرية ، لأن جوهر كل جسم إنما يتقوم من جملة جميع المعانى التى في ذلك الجسم التى هي غير مفارقة له ما دام جوهره غير متغير عما عليه » (كتابه فلسفة الضوء طبعة مصر ١٣٣٦ هـ ص ١٧) .

وعملية الإدراك تحصل بسرعة عظيمة ؛ وكلما زاد تعوُّد الإنسان ، وتكرَّر الإدراك ، قَوِيَ بذلك رسوخ الصورة المنطبعة في الحافظة ، وزادت سرعة حدوث المعرفة أو الإدراك . والسبب في هذا أن الصورة الموجودة في النفس من قبل تساعد على سرعة الإحساس الجديد ، حتى لقد يحسب الإنسان ، بعد طول المران ، أن الإدراك فعل لا يستغرق زماناً ؛ ولكن هذا غير صحيح . لأن كل إحساس يصحبه تنبُّر في الكيف ، محله عضو الحس ، وهو يحتاج إلى زمان ، ولا يقتصر الأمر على هذا ، بل لا بدَّ أن تمضي فترة من الزمان يستغرقها انتقال الإحساس في طول الأعصاب . والدليل على أن إدراك اللون يستغرق زماناً ، هو دائرة الألوان المتحركة ؛ فمن لا يرى فيها إلا لوناً مختلطاً ، لأن سرعة دورانها لا تدع لنا وقتاً ندرك فيه كل لون من ألوانها على حدة .

ويرى ابن الهيثم أن المقارنة والحكم هما العنصران النفسيان المهمتان في الإدراك ؛ أما الإحساس فردّه إلى الجسد ، وعضو الحس لا شأن له إلا بالانفعال ، وكل إحساس فهو ، في الحقيقة ، ضرب من الألم ؛ ولكنه لا يبلغ ، في العادة ، حدّاً يجعلنا نشعر به ؛ فإذا قَوِيَ الأثر الذي يحدثه الإحساس شعرنا بالألم ، على نحو ما يحدث عند وقوع نور ساطع على العين . ولا يجوز أن تُضاف صفة اللذة إلا للإدراك التام ، أي للمعرفة التي تتصور فيها مادة الإحساس بصورة نفسية .

والمقارنة والحكم هما ، في الحقيقة ، حكم واستنباط لا شعريهما . وإذا اختار الطفل من تفاحتين أجملهما ففي فعله هذا استنباط ، وكل إدراك للعلاقة بين شيئين استنباط أيضاً ؛ غير أنه لما كان الحكم والاستنباط يحصلان بسرعة ، فكثيراً ما يخطئ الإنسان في هذا الباب ، وكثيراً ما يحسب أن القضايا

الأولية أحكاماً لا نصل إليها في الحقيقة إلا من طريق الاستنباط . ولذلك يجب على الإنسان أن يكون حذراً في كل ما يُلقى عليه في صورة قضايا أولية ، فيتبعه ليرى أصله ، فقد يكون مستنبطاً من شيء أبسط منه .

٤ - أثر ابن الهيثم :

لم يكن لدعوة فيلسوفنا هذه ثمرة كبيرة في الشرق . واسدنا نشكر أن ابن الهيثم كَوّن شبه مدرسة في الرياضيات والفلك ؛ ولكن فلسفته الأرسططاليسية لم تجد من يمشقها إلا القليلين . ولا نعرف من تلاميذه غير واحد يُعَدُّ من الفلاسفة ، هو أبو الوفاء مېشّر بن قاتك القائد^(١) ، وهو أحد أمراء مصر ؛ وقد ترك لنا في عام ١٠٥٣ م كتاباً يشتمل على أمثال حكيمية وعلى حكايات من أخبار الفلاسفة ، وغير ذلك^(٢) . ونسكاد لا نجد في كتابه شيئاً يمكن اعتباره من التفكير المبتكر ؛ وربما يصلح كتاباً للتسلية . وقد وجد أهل القاهرة بعد ذلك ما يرضيهم في حكايات ألف ليلة وليلة ، فوق ما وجدوا في مثل ذلك الكتاب . وقد كاد الشرق ينسى ابن الهيثم ، بعد أن رسمه هو وكتّبه بالزندقة . ويخبرنا أحد تلاميذ الفيلسوف الإسرائيلي ابن ميمون^(٣) أنه كان يفتاد تاجراً ، أيام

(١) معجم الأدباء لياقوت ج ٦ ص ٢٤١ طبعة مرجوليوث ؛ وابن أبي أصيبعة ج ٢ ص ٩٨ - ٩٩ ؛ والقفطي ص ٢٦٩ طبعة لينتزج ١٩٢٠ هـ ؛ ويقول القفطي إنه كان في آخر المائة الخامسة .

(٢) ربما يقصد المؤلف كتابه المسمى « مختار الحكم وحسن الكلام » ، انظر Brock Isaan 3, 459 وانظر أيضاً مجلة Orientalia, 1935, p. 405 .

(٣) هو الحكمي يوسف الإسرائيلي

أُحرقت كتبُ أحد الفلاسفة^(١) (توفي عام ١٢١٤ م) ؛ وقد أُحضِر لها خطيبٌ ،
وُنُصِب له منبرٌ ليُشرف على إحراقها . فلما وصل إلى كتاب الهيئة لابن الهيثم
أشار إلى الدائرة التي مثل بها الفلك ، ووصفها بأنها الداهية الدهماء ، والنازلة
الصّماء ، والمصيبة العمياء . وبعد تمام كلامه خرقها وألقاها إلى النار .

(١) هو عبد السلام بن عبد القادر بن أبي صالح الجبلي البغدادي المعروف بالركن ؛
ارجع إلى ترجمته في أخبار الحكماء للقفطي ص ٢٢٨ — ٢٢٩ ، طبعة لبيترج ١٣٢٠ هـ .

هـ - نهاية الفلسفة في المشرق

١ - الغزالي^(١)

١ - علم الكلام والتصوف :

رأينا فيما تقدم أن الحركة الكلامية في الإسلام تأثرت بالفلسفة تأثراً قوياً ، فالتكلمون من المعتزلة ، بل من خصومهم ، أخذوا من كتب الفلاسفة آراءهم ومعظم الأدلة التي كانوا يؤيدون بها مذاهبهم ، أو يحاربون بها مذاهب

(١) هو أبو حامد محمد بن محمد بن محمد الغزالي (بتشديد الزاي ، نسبة إلى غزال ، على طريقة أهل خراسان ؛ وذلك أن والده كان يشتغل بنزل الصوف ، وأو من غير تشديد ، نسبة إلى بلد يسمى غزالة ، كما نقل عن السمعاني في الأنساب ، راجع ترجمة أبي الفتوح الغزالي ، أخى الإمام الغزالي ، في الجزء الأول من وفيات الأعيان لابن خلكان ، ص ٤٩ ، طبعة القاهرة ١٢٩٩ هـ) ، من أكبر مفكرى الإسلام ، ولعله أقربهم إلى الابتكار . كان فقيهاً متكلماً صوفياً ، وهو بطل من أبطال الإسلام المخالدين الذين ناضلوا عنه ، ولذلك يسمى « حجة الإسلام » ؛ فقد رد على كثير من المخالفين ، فألف في الرد على الباطنية ، الذين يسمون « أهل التعليم » لقولهم بضرورة معلم معصوم ، كتاب فضائح الباطنية (نشره جولدزيهر) ، وألف كتاباً في الرد على الإباحية (نشره ريتزل) ، وثالثاً في الرد على النصارى سماه : « الرد الجليل للإلهية عيسى بصرى الإنجيل » ، وذلك بعد دراسة هذه المذاهب كلها . وأكبر ردوده شأناً ، وأشدّها عنفاً أيضاً ، هو كتاب تهافت الفلاسفة ، وهو عمل عظيم لا يغلو من قيمة فلسفية ، لأنه ثمرة دراسة عميقة ، وتفكير طويل ، ولأنه يبين المسائل الكبرى التي كانت محل خلاف بين الدين والفلسفة . ويدل اختيار هذه المسائل وطريقة عرضها ، وتعميق الأسس التي تقوم عليها مذاهب الفلاسفة ، هذا إلى كثرة الافتراضات والتدقيق في وضعها ، على طول نظر في الفلسفة . وقد يلوح في ثنايا ذلك شيء من الابتكار . انظر ما كتب عن الغزالي في دائرة المعارف الإسلامية ، ومقدمة الأب بويج (Bouyges) التي كتبها لنشرته لكتاب التهافت (بيروت ١٩٢٧) ، وهي نشرة جيدة قدم بها للباحثين أجل خدمة . ولا أريد زيادة التعليقات عن الغزالي لأنى أعد للنشر كتاباً عنه .

خصومهم . وهم لم يأخذوا من تلك الكتب إلا ما احتاجوا إليه ؛ أما غيره فلم يتعرضوا له ، أو هم حاولوا إبطاله ، فأدى ذلك إلى ظهور كتب كثيرة يُقصد بها محاربة مذهب فلسفي بعينه أو فيلسوف بعينه ؛ ولكن لم يحاول أحدٌ ، قبل الغزالي ، أن يَشَنَّ على جملة المذاهب الفلسفية ، التي قاست في المشرق على أساس من الفلسفة اليونانية ، غارة تستند إلى أصول عامة ، وتقوم على دراسة عميقة (١) .

(١) قام المسلمون منذ أول اتصالهم بالأمم الأجنبية وثقافتها بالدفاع عن دينهم ، وخير من ذب عن الإسلام في القرون الأولى هم المعتزلة الذين أبلوا أحسن بلاء في إبطال مذاهب المخالفين من ثنوية على اختلافهم (منانية وديسانية) ومذاهب الدهرية (انظر ما تقدم س ١٥٢ — ١٥٤) . وخير من رد على المخالفين ولا سيما الفلاسفة هو إبراهيم النazzām ؛ فقد رد على مذهب أنبازوقليس وعلى القائلين بالزواج وعلى أرسطو وعلى القائلين بقدوم حركة الكواكب (وللنظام برهان على إبطال هذا القول قريب من برهان الغزالي ، ولعله أصل برهان أبي حامد . انظر كتاب الانتصار للخيّاط س ٣٥ — ٣٦ ، وكتاب التهافت طبعة بيروت س ٣١ — ٣٢) . ومن أكبر من رد على المخالفين القاضي أبو بكر الباقلاني المتوفى عام ٤٠٣ هـ ، في كتابه المسمى « التمهيد في الرد على الملحدة المعتلة والرافضة والخوارج والمعتزلة » (وقد نشرناه منذ حين قريب) ، فقد رد فيه على البراهمة والنصارى وغيرهم ، ولا أشك في أن الغزالي عرف هذا الكتاب ؛ فإن فكرة الخلق بفعل إرادة قديمة « على سبيل التراخي » هي فكرة الباقلاني . وتستطيع التيقن من هذا إذا قارنا كتاب التمهيد س ٣٠٣ وكتاب التهافت س ٢٦ . ولكن الغزالي يقول (المنقذ من الضلال س ٧ طبعة مصر ١٣٠٩ هـ) : إن الذين اشتغلوا بالرد على الفلاسفة من المتكلمين لم يصرفوا عنايتهم للوقوف على منتهى علومهم ، ولم يكن ما جاء في كتب المتكلمين « إلا كلمات معقدة مبدّعة ظاهرة التناقض ، لا يُظن الاغترار بها بغافل عاى فضلا عن يدعي دقائق العلوم » ؛ وهو يؤكد في المنقذ (س ٨) وفي مقدمة « المقاصد » أنه لا يقف على فساد علم من العلوم من لا يقف على منتهى ذلك العلم ، حتى يساوى أعلم الناس به ، بل يزيد عليه ويطلع على ما لم يطلع عليه صاحب العلم من غور وفائلة ؛ وعنده أن رد المذهب قبل فهمه والاطلاع على كنهه ردى في حماية ؛ لذلك أراد الغزالي أن يدرس مذاهب الفلاسفة دراسة محكمة قبل إبطالها ، وقد يكون بيانه لهذه المذاهب من أحسن المراجع لعرفتها في بعض النقط .

على أن العمل الذي نهض له الغزالي كانت له ناحية إيجابية أيضاً^(١) .
فكان هناك علم الكلام ، يريد أن يقرب العقائد الدينية إلى العقل ، بل يريد
أن يلتمس لها أدلة عقلية :

ولكن كان إلى جانبه طريق الصوفية الذين يرمون إلى تذوق تلك العقائد
من طريق القلب ؛ فلا يريدون البحث فيها على منهاج العقل ، ولا يريدون إقامة
البراهين عليها ، بل كانوا يسمعون ، إلى تذوقها وجعلها حلاً للنفس .

ولما كان يجب أن تبلغ العقائد الدينية أسى درجات اليقين ، فقد تساءل
الناس في أمرها : أمى معارف ينبغي أن تقدر على التوصل إليها بالاستنباط من
معارف أخرى ؟ أم يجب أن تكون بهدييات أو مبادئ عقلية بيّنة بنفسها ،
لا تقبل برهاناً ، ولا يعوزها مثل هذا البرهان ؟ ولكن المبادئ والبهدييات
العقلية لا بد أن يسلم بها الناس جميعاً متى عرفوها ؛ وبما أنه ليس بين الناس
إجماع في أمر العقائد الدينية ، فهي ليست مبادئ عقلية أولية ؛ لأنه لو قيل إنها
كذلك لتساءل البعض من أين ينشأ الكفر إذن ؟

وبدالكثيرين أن المخرج الوحيد من مثل هذه الشكوك هو أن يجعلوا

(١) يصرح الغزالي في التهاافت أنه لا يريد إلا هدم مذاهب الفلاسفة ، وإظهار ما فيها
من تناقض وعجز وتلبس ؛ كما يصرح أنه لا يقصد فيه إثبات المذهب الذي يعتقده هو ؛ وهذه
هي الناحية السلبية النقدية . أما الناحية الإيجابية الإثباتية ، فهي أن الغزالي ، بإظهاره فساد
مذاهب الفلاسفة وقصور أدلتهم ، يريد أن يقرر قلة بضاعة العقل في معرفة مسائل الربوبية
(قارن التهاافت ص ١٢١ ، ١٧٧) وذلك ليمهد نفوس الناس إلى الإقبال على الدين وعلى
التصوف ؛ وبعبارة أدق أراد أن يوجههم إلى الرجوع إلى القلب (أو الروح) الذي يدرك
الحقائق الإلهية بالتذوق والكشف بعد تصفية النفس بالعبادات والرياضات الصوفية — راجع
كتاب عجائب القلب من كتب الإحياء . على أن للعقل عند الغزالي مهمة لا شك فيها ، وهي
إدراك التناقض في الآراء والقضايا النظرية ، واستبعاد الأحكام المتناقضة من ميدان العلم
وميدان الآراء الدينية .

المعول في الإيمان بعقائد الدين على نور يشرق في النفس من مصدر فوق طور العقل ؛ وقد ظهر هذا الاتجاه عن غير شعور في أول الأمر ، وذلك في اندفاع صوفي ، كثيراً ما كان ينشأ عنه عدم النفاية بمباحث الفقه والكلام . ثم جاء الغزالي ، فأخذ بنصيب من هذه الحركة أيضاً ، وتناول ما سبق إلى وضعه السالمية^(١) والكرامية^(٢) ، وهما فرقتان تخالفان المعتزلة ، ببساطة ووضعه على أساس واسع ، وصار التصوف ، عند جمهور المسلمين ، منذ أيام الغزالي ، دعامة يقوم عليها صرح العلم وتاجاً على مقبرته .

٢ — حياة الغزالي :

وتاريخ حياة الغزالي^(٣) عجيب في بابه . ويتحتم علينا أن نتعمق في معرفته ، إذا أردنا أن نتفهم ما كان لهذا الرجل من تأثير .

ولد الغزالي في طوس ، من أعمال خراسان ، عام ٤٥٠ هـ (١٠٥٨ — ١٠٥٩ م) أو ٤٥١ هـ (١٠٥٩ — ١٠٦٠ م) ؛ فهو مواطن للفردوسي ، شاعر الفرس العظيم . وكما أن شخص الفردوسي شاهد على ما كان للأمة الفارسية

(١) جماعة صوفية سنية تأسست في البصرة في القرنين الثالث والرابع من الهجرة ، أسسها سهل التستري (المتوفى عام ٢٨٣ هـ) ، وصميت باسم أكبر تلاميذه ، وهو أبو عبد الله محمد بن سالم (المتوفى عام ٣٥٠ هـ) — انظر مقالة الأستاذ ، أسهنيون من السالية في دائرة المعارف الإسلامية .

(٢) ارجع إلى كتاب المال والنحل ص ٧٩ وما بعدها لتعرف مذهب الكرامية ، على أن الغزالي يذكر الكرامية في كتاب التهافت في معرض النقد — تهافت ص ١٣ ، ٢٣٤ مثلاً .

(٣) ارجع إلى أوسع ترجمة للغزالي في كتاب طبقات الشافعية للسبكي (ج ٤ ص ١٠١ — ١٨٢) ، وإلى مقدمة المرتضى لكتابيه : [تحف السادة المتقين بصرح أسرار إحياء علوم الدين ، (ج ١ ص ٢ — ٥٢) .

من مجد قديم ، فقد قُدِّرَ للغزالي أن يكون عند جميع من جاء بعده من المسلمين
« حُجَّةُ الْإِسْلَامِ وَزَيْنَ الدِّينِ » .

وكانت الثقافة الأولى التي تلقاها الغزالي بعد وفاة والده ، في بيت صديق
له موصوف^(١) ، ثقافة واسعة عامة ، أوسع من أن تكون ثقافة عامة مقصورة
على أمة معينة . وقد وهب هذا الفتى عقلاً مُتَوَثِّباً قوى الخيال ، لا يرضى
بأى قيد يَغْلَهُ . ولم يطمئن إلى تفريعات الفقهاء وتدقيقاتهم بما فيها من تكلف ،
ولا إلى ما فيها من صيغ دقيقة ، بل كان يَعمِدُ ذلك علماً دنيوياً ، فطوى عنه
كشعاً ، وأراد أن يغمر روحه في معرفة الله .

ثم درس علم الكلام في نيسابور على إمام الحرمين (المتوفى عام ٤٧٨ هـ —
١٠٨٥ م)^(٢) . وامل الغزالي كان قد بدأ يصنف ويدرس ، وامل الشكوك
أيضاً كانت قد بدأت تتطرق إلى علمه أثناء هذه المدة . ثم وفد على نظام
الملك^(٣) ، وزير السلطان السلجوقي ، وظل عنده ، حتى أُسند إليه منصب
التدريس في بغداد عام ٤٨٤ هـ — ١٠٩١ م .

وفي أثناء ذلك اشتغل متمكناً في تحصيل الفلسفة . ولم يكن الذي حمله على
دراستها مجرد شغف بالعلم ، بل هو شوق قلبه الذي كان يريد الخروج من الشكوك التي
كان يثيرها عقله . ولم يكن يحاول الوصول إلى معرفة تكشف له أسرار ظواهر

(١) طبقات السبكي ج ٤ ص ١٠٢ .

(٢) هو أبو المال عبد الملك بن الشيخ أبي محمد عبد الله بن أبي يعقوب ... الجويني ،

ولد عام ٤١٩ هـ وتوفى عام ٤٧٨ هـ .

(٣) هو أبو علي بن الحسن بن علي بن إسحاق الداوسي ، (ولد عام ٤٠٨ هـ ، وتوفى

عام ٤٨٥ هـ ، وزير السلطان السلجوقي ألب أرسلان .

الكون ، ولا كان يرى إلى تسديد تفكيره ؛ بل قد كان ينشد طمأنينة القلب ،
وتذوق الحقيقة العليا .

وقد درس مصنفات الفلاسفة ، ولا سيما الفارابي وابن سينا ، دراسة وافية ،
وقد ألف مختصراً جامعاً في الفلسفة ، وذلك طبقاً لمذهب ابن سينا في الجملة . وهو
في هذا الكتاب يقرر الآراء الفلسفية تقرير الباحث العلمي ، ويحكمها على وجهها ،
غير متعرض لما فيها من حق أو باطل في رأيه ، وقد يلوح فيه شيء من الرضا
عن مباحثها^(١) . ولكن الغزالي كان وهو يقرر مذاهب الفلاسفة ، ينوي أن
يُعقِب ذلك بتنقيدها وإبطالها . وقد قال ذلك في أول الأمر ليريح ضميره من
تبعية التعرض للفلسفة ، ثم جاهر به بعد ذلك حينما وُجِّه إليه اللوم . وقد ظهر
هذا التنفيد المشهور بعد قليل من الزمن ، وهو كتاب « تهافت الفلاسفة »^(٢) .

(١) هذا هو الكتاب المسمى « مقاصد الفلاسفة » ؛ على أن الغزالي يصرح في أوله
أنه لا يريد من بيان مذاهب الفلاسفة فيه إلا أن يكون مقدمة لإبطالها .

(٢) كانت كلمة « تهافت » عمل تفسيرات شتى ، وقد ترجمها الباحثون الأوروبيون
بكلمات كثيرة ، معظمها يتضمن معنى التساقط للتتابع والانهيار ؛ وبعضها يتضمن معنى التناقض ،
وضعت التماسك والانسجام ؛ فمنها باللاتينية Destructio ، و Ruina (الهدم) ؛ وبالإنجليزية
Destruction (الهدم) ، Collapse (سقوط) ، Disintegration ، (تفكك) ،
وبالفرنسية : Chute و Ecroutement و Effondrement (تساقط) ، و Sottise (حق)
و Vanité (غرور أو بطلان) ؛ Incohérence (تناقض أو قلة التماسك) ، وبالألمانية :
Zusammensturz (التهدم معاً) ، و Uebereinanderstürzen (التساقط شيئاً فوق شيء)
ويختار الأب بويج (Bouyges) في مقدمته لكتاب التهافت ، بعد ذكر هذه الترجمات
وغيرها ، كلمة : Incohérence من غير معارضتها بغيرها . وقبل أن تبين المعنى الدقيق لهذه
الكلمة يحسن أن تذكر معناها مأخوذاً من كتب اللغة . نجد في القاموس المحيط للفيروز آبادي ،
وفي لسان العرب لابن منظور ، وفي أساس البلاغة للزمخشري ، وفي تاج العروس للسيد المرتضى ،
وفي الصحاح للجوهري : هفت الشيء هفتاً تطاير لحفته ؛ وتهافت الفراش في النار تساقط ؛
وتهافت الثوب تساقط وبلى ؛ وتهافت الناس في الشيء تساقطوا ، وأكثر ما يكون في العمر ؛
وهفت هفتاً ، تكلم كثيراً بلا روية ، ولا إعمال فسر ؛ والهفت الكلام الكثير الذي لا روية =

فيه ، والحق الوافر ، والنفات الأحق ، والنفوت التغير . وقد رأيت في كتاب الحيوان
لجاحظ أنه يستعمل عبارة : تهافت الشيء بمعنى تفرقت أجزاؤه ، وتبرأ بعضها من بعض
(حيوان ج ٥ س ١٢) ، وعبارة تهافت الأحرابى بمعنى تضاحك (ج ٢ س ٨٥) ،
ويستعملها أيضاً بمعنى الفساد وتحلل القوة .

والغزالي يستعمل لفظ تهافت مضافاً إلى الفلاسفة حيناً (مقدمة المقاصد ، وتهافت
س ١٣ ، ٧٨ ، ١٧٩) ، ومضافاً إلى كلامهم ، أو مسالكهم ، أو عقيدتهم حيناً آخر
(تهافت س ٦ ، ١٨١ ، ٣٠٨) ، وهو يقرن كلمة تهافت بكلمة تناقض وعجز ، ويكرر القول
بأن غرضه من كتاب « تهافت الفلاسفة » بيان تناقض كلتهم ، وعدم مذهبهم .

والعلامة الأسباني پلاثيوس (Miguel Asin Palacios) بحث جيد في معنى كلمة تهافت
في كتب الغزالي وابن رشد (Sens du mot Tehafot dans les oeuvres d'El Ghazali
et d' Averroès, Revue Africaine, Alger, 1906, p. 185-203) بين فيه معنى كلمة التهافت
عند الباحثين قبله ؛ ثم يعتمد على تاج العروس ويستنتج أن معنى كلمة تهافت ، بالنسبة للإنسان
والحيوان ، ليس معناها التساقط ، بل التسرع في الكلام بلا روية ولا أعمال فكر ،
والتسرع في عمل شيء يلحق بصاحبه ضرراً ؛ ثم يرجع پلاثيوس إلى كتاب الإحياء ، فيرى
كلمة تهافت ترد في هذه العبارات : (١) « وأما التهافت في الكلام ، والتشديق ،
والاستغراق في الضحك ، والحدة في الحركة والنطق ، فكل ذلك من آثار البطر والأمن
والغفلة عن عظيم عقاب الله تعالى وشديد سخطه » . يرى پلاثيوس أن معنى التهافت هنا الكلام
بلا روية ولا أعمال فكر ، كما في تاج العروس . (٢) « حديث : إنكم تهافتون على
النار تهافت الفراش وأنا آخذ بمحجزكم » ؛ ومعنى التهافت عنده : تسرعون بجهل .
(٣) « ولأجل ضعف أبصارها (البعوض) تهافت على السراج ، لأن بصرها ضعيف ،
فهى تطلب ضوء النهار ، فإذا رأى المسكين ضوء السراج بالليل ظن أنه في بيت مظلم وأن
السراج كوة من البيت المظلم إلى الموضع المضيء . فلا يزال يطلب الضوء ، ويرى بنفسه إليه ،
فإذا جاوزه . ورأى الظلام ، ظن أنه لم يصب الكوة ، ولم يقصدها على السداد ، فيعود إليه
مرة أخرى إلى أن يحترق ، ولعلك تظن أن هذا لنقصاتها وجهلها ، فاعلم أن جهل الإنسان
أعظم من جهلها ؛ بل صورة الآدمي في الإكباب على شهوات الدنيا صورة الفراش في التهافت
على النار ، إذ تلوح للآدمي أنوار الشهوات من حيث ظاهرها صورتها ، ولا يدري أن تحتها
السم الناعم الفاتل ، فلا يزال يرى نفسه عليها إلى أن ينتفس فيها ، ويتقيد بها ، ويهلك هلاكاً
مؤبداً . . . ولذلك كان ينادى رسول الله صلى الله عليه وسلم ويقول : إني ممسك بمحجزكم
عن النار وأنتم تهافتون فيها تهافت الفراش » . (تجد هذه النصوص في الإتهاف ج ١
س ٤١٩ ، ج ٩ س ٩٤ ، ج ٩ س ٩٠ على التوالي .

ويجوز أن يكون الغزالي قد ألف هذا الكتاب في بغداد أو بعد أن غادرها
بزمن قصير^(١).

وبعد أربع سنين (أى عام ٤٨٨ هـ - ١٠٩٥ م) انقطع الغزالي عن
التدريس ببغداد ، مع ما أصاب فيه من توفيق ؛ وكانت الشكوك لا تفارقه ،
فلم يطمئن إلى المحاضرات الكلامية [التى كان يلقيها على تلاميذه] ، وكان
منصبه الرفيع وشهوات الدنيا تجاذبه سلاسلها إلى المقام حيناً ، ودواعى الآخرة
تفادى به إلى الرحيل ، وتبغض إليه منصبه حيناً آخر ؛ ورأى أنه يستطيع ،

== يرى پلاطون بالاستناد إلى ما تقدم أن الغزالي حين سمي كتابه « تهافت » الفلاسفة كان
يريد أن يمثل لنا أن العقل الإنسانى يبحث عن الحقيقة ، ويريد الوصول إليها ، كما يبحث
البعوض عن ضوء النهار ، فإذا أبصر شعاعاً يشبه نور الحقيقة ، انخدع به ، فرى بنفسه عليه
وتهافت فيه ؛ ولكنه يخطئ غدوماً بأقنسة منطقية خاطئة ، فهلك كما يهلك البعوض ؛ فكان
الغزالي يريد أن يقول إن الفلاسفة خدعوا بأشياء أسرعوا إليها بلا أعمال روية ، تهافتوا
وهلكوا الهلاك الأبدى ؛ وقد حاول پلاطون أن يجد في عبارات كتاب التهافت وفي استعمال
ابن رشد لهذه الكلمة ما يؤيد انتراضه ، فليرجع القارى إلى بحثه المشار إليه .

ومن العسير أن نحدد المعنى الذى كان يقصده الغزالي من عبارة تهافت الفلاسفة ، لاحتماها
معانى عديدة وقد يكون المقصود حماة الفلاسفة ؛ أو تساقط مذاهب الفلاسفة ، مع حذف
كلمة مذاهب على طريقة المجاز بالحذف ؛ أو ضعف وفساد مذاهب الفلاسفة ، على طريقة
المجاز أيضاً ؛ أو مسارعة الفلاسفة بالاروية ولا أعمال فسكر إلى تقليد مذاهب خادعة اعتقدوها
فتساقطوا بسببها في الهلاك الأبدى ، وتهافتوا في النار ؛ أو مضاحك الفلاسفة ومهازلهم ،
(مقدمة التهافت ص ٦) .

(١) وجد الأب بويج في إحدى المخطوطات التى اعتمد عليها في فهره لسكتاب التهافت
وهو مخطوط مكتبة القامح باستانبول ، أن الفراغ من تأليفه وقع في ١١ محرم عام ٤٨٨ هـ
ويقول الغزالي (منقذ ص ٣٠) أن خروجه من بغداد كان في ذى القعدة عام ٤٨٨ هـ . وكان
قد اشتغل بتحصيل الفلسفة أثناء اشتغاله بالتدريس بالمدرسة النظامية منذ عام ٤٨٤ هـ
مدة سنتين ، ثم عاود الدراسة متفكراً متفقداً غوائل الفلسفة قريباً من سنة (منقذ ص ٨) ؛
فالظاهر إذاً أن الغزالي ألف التهافت قبل مغادرته بغداد بما يقرب من عام لا بعد أن غادرها
بقليل ؛ وكان إذ ذاك في الثامنة والثلاثين من العمر .

بل يجب عليه أن يحارب الدنيا وحكمتها ، وأن ذلك خير له . والحق أن مطامح الغزالي كانت أوسع من هذه الدنيا وأعمق . وفي أثناء مرض أصابه هتف به هاتف باطنى ^(١) : فاشتغل بالعزلة والخلوة والرياضة والمجاهدة ، استعداداً للقيام بمهمته ؛ وربما كان يقوى الظهور بمظهر مصلح دينى سياسى ^(٢) . وبينما كان الصليبيون يتأهبون فى الغرب لمهاجمة الإسلام ، كان الغزالي يتهاى لأن يكون مناضلاً روحياً عن الدين الإسلامى . ولم يكن انقلابه عن حياته السابقة عنيفاً كما حدث للقديس أوغسطين ^(٣) ، بل هو يشبه ما أحس به القديس هيرونييموس

(١) يصف الغزالي هذا التجاذب بين شهوات الدنيا ودواعى الآخرة فى المجلد من ٢٠ — ٢٣ ، ويحكى لنا أن هذا التجاذب دام ستة أشهر ، اعتقل لسانه فى آخرها من التدريس ، وحزن قلبه وانحطت صحته ، ثم التجأ إلى الله الذى يجيب المضطر إذا دعاه ، فأجابه وسهل على قلبه الإصراف عن الدنيا بما فيها .

(٢) كان عصر الغزالي عصر انحلال دينى وخلقى ، وقد حاول أن يعرف أسباب ذلك ، وكان يحب أن ينهض داعياً إلى الحق — (منقذ من ٢٧ — ٣١) .

(٣) هو القديس Aurelius Augustinus ، الذى ولد فى مدينة من شمال إفريقيا من أصل رومانى عام ٣٥٤ م . وكانت أمه مسيحية منذ صغرها ؛ أما أبوه فلم يدخل فى المسيحية إلا فى آخر عمره . وقد تلقى أوغسطين شيئاً من التعليم للمسيحية توطئة لتعميده ، ولكنه لم يعمد ؛ وقد شب غير متقيد بالدين ، ولا بقيود العفة ، وعاشر منذ شبابه امرأة أتى منها بولد ؛ ثم وقع تحت تأثير المذهب المانوى لسبع سنين ، كان فى أثناءها قائداً لعقائد ، وأدت به المشكلات العقلية التى وقع فيها إلى مذهب الشكاك ، ثم ذهب إلى روما ، وتعمق فى دراسة آراء شيشرون ، ولم يتأثر بالمسيحية ، ثم أرادت أمه أن تثبته بالزواج ، فزوج ، وأرسل زوجته الأولى إلى شمال إفريقيا ، ولكنه كان قبل زواجه قد عاش امرأة أخرى ، وكان دعاؤه فى تلك الليلة : إلهى ! أعطى العفة ؛ ولكن لا أعلن أنى أستطيع حكم نفسى . واستمر الكفاح فى نفسه شديداً بين الروح والجسد ، فأعاده إلى اللانوية ، وزاد الشك فى إضعاف الروح فى كفاحها ؛ ثم درس أوغسطين المذهب الأنطاكونى الجديد ، ولكنه كان يرى فيه يتأثر بالمسيحية فيجعل من نفسه لأنه يدرس الفلسفة ويزعم أنه يحترق للماديات . وبينما كان ذات يوم جالساً فى حديقة مع تلميذ له ، ونفسه تضطرب بما فيها ، إذ انهلث الدموع غزيرة من عينيه ، وقام يبكى صائحاً : إلهى متى هذا التسوية ؟ كل يوم أقول غداً غداً . وفى تلك اللحظة كان إلى جواره صبي يفتى قائلاً : خذ واقرأ ؛ فاعتبر أوغسطين أن هذا النداء نداء لإلهى ، فأخذ =

Hieronymus^(١) ، الذي هتف به في الرؤيا هاتفٌ أخرجه من الجرى وراء آراء
شيشرون ، إلى المسيحية العملية^(٢) .

== الإنجيل وفتح ، فكان أول ما وقعت عليه عينه في رسائل القديس بولس آيات تدعو إلى
ترك التكاسل والمبث والغف ، وإلى الرجوع إلى المسيح . ومنذ ذلك الحين غمرت السكنية
قلب أوغسطين ، حتى دخل المسيحية عام ٣٨٧ م وعاد إلى إفريقيا وعين أسقفا عام ٣٩١ م
وصار بئاً لبه ومكاته وشهرته من أكر رجال المسيحية .

(١) هو Eusebius Sophronius Hieronymus المعروف بالقديس جيروم (Jérôme)
ولد في مدينة ستورندو في دالماتيا ، من أبوين مسيحيين ، عام ٣٤٠ م . وبدأ تحصيل علومه
في مسقط رأسه ، ثم درس الفلسفة في روما ، وطاف في الشرق والغرب . وبينما كان في
أنطاكية مات أحد رفاقه بالحمى ، ووقع هو في مرض شديد ، فعزم على أن يزهد في كل
ما يؤخره عن الله ، وكان شديد الميل إلى مطالعة كتب شيشرون وآراء الوثنيين ، فرأى في
النام أن المسيح يلومه لأنه يحرس على أن يكون شيشرونياً أكثر من حرصه على أن يكون
مسيحياً . ومن ذلك الحين اقتصر على قراءة الكتب المقدسة ، وترهد في صحراء قريبة من
أنطاكية ، وكان له شأن كبير بين آباء الكنيسة .

وسيتبين من الكلام فيما يلي عن شك النزالي ورجوعه إلى اليقين أنه يختلف عما حصل
لأوغسطين وعما حصل لجيروم .

(٢) ترك لنا النزالي في كتاب المنقذ من الضلال تاريخاً لحياته العقلية ، بين فيه تطورها
وتدرجها . وهو يحكي لنا ذلك بعد أن أضاف على الحسين (منقذ ص ٣) ، وبين ما قاساه
في استخلاص الحق من بين اضطراب الفرق ، وما استجراً عليه من الارتفاع من حضيض
التقليد إلى يفاع الاستبصار ، مبتدئاً بعلم الكلام ، ومثلياً بمذهب « أهل التعليم » (الباطنية
القائلين بضرورة العلم المصنوع) ، ومتقلاً بعد ذلك إلى دراسة الفلسفة ، ومنتبهاً بطريق
الصوفية ، خائضاً بحر الخلاف ، متوغلاً في كل مظلمة ، متهجماً على كل مشكلة ، فاحصاً عن
عقيدة كل فرقة ومذهب . وهو يقول إن التعطش إلى درك حقائق الأمور كان دأبه ودينه ،
من أول عمره ، غريزة وفطرة من الله ، وضعها في جبلته ، من غير اختيار^١ منه ، حتى انحلت
عنه رابطة التقليد ، وانكسرت عليه العقائد الموروثة على قرب عهد بن الصبا ، وقد حاول
أن يعرف حقيقة الفطرة التي يكون عليها الإنسان ، قبل الاعتقادات العارضة ، ومطالوبه من
وراء ذلك العلم اليقيني الذي لا يتطرق إليه ريب ، ولا يقسم القلب للشك فيه ، ولا يزعمه في
نفس صاحبه التحدى بالحوار . ولما امتحن النزالي علومه ، لم يجد من بينها علماً يلزم هذه
المرتبة في اليقين إلا الحسيات والضروريات ، ولكنه أراد أن يتيقن من ذلك ، فتأملها ،
وحاول أن يشكك نفسه فيها ، فلم يجد أماناً في المحسوسات ، لأن العين مثلاً تخدع عن الحقيقة ، ==

ثم لبث الغزالي عشر سنين يتنقل بين البلاد ، يوزع أوقاته بين العبادة والتأليف . والمظنون أنه في أول هذه المدة ألف أكبر كتبه في الكلام والفقه والأخلاق ، وهو كتاب « إحياء علوم الدين » ، وفي نهايتها جاول أن ينهض بعبد الإصلاح . وقد ذهبت به الأسفار إلى دمشق وبيت المقدس (قبل أن الصليبيون) ، وإلى الإسكندرية ومكة والمدينة ؛ ثم عاد إلى وطنه آخر الأمر .

= فترى الفل ساكناً ، وهو في الحقيقة متحرك ، وترى الكوكب صغيراً وهو أكبر من الأرض ، والذي كذب الحس هو حاكم العقل . عند ذلك طلت ثقته بالمحسوسات ، فلم تبقى إلا العقليات الضروريات ، ولا رأى الغزالي أنه كان واثقاً بالحسيات حتى كذبها حاكم العقل ، وأنه لولا العقل لاستمر على تصديقها ، خالجه الشك في أمر العقليات ، فلمل ثقته بها كثقته بالمحسوسات « ولعل وراء إدراك العقل حاكماً آخر ، إذا تجلّى كذب العقل في حكمه ، كما تجلّى حاكم العقل فكذب الحس في حكمه ، وعدم تجلّى ذلك الإدراك لا يدل على استعاليه » ، وتوقف عقله في الجواب عن ذلك ، وتأيد الإشكال بالنام ، ورأى أنه يرى في المنام أموراً وأحوالاً يعتقد أنها حقيقة ثابتة ، ولا يشك في ذلك ، ثم يستيقظ فيتحقق أنه لم يكن لذلك أصل ، فقال لنفسه : « فبِمَ تأمن أن يكون جميع ما تعتقده في يقظتك بحس أو عقل هو حق بالإضافة إلى حالتك ، لكن يمكن أن تطرأ عليك حالة تسكون نسبتها إلى يقظتك كنسبة يقظتك إلى منامك ، وتسكون يقظتك نوماً بالنسبة إليها ، فإذا وردت تلك الحالة ، تيقنت أن جميع ما توهمت بعقلك خيالات لا حاصل » ، ولعل هذه الحياة الدنيا نوم بالإضافة إلى حياة أخرى . وكان هذا سبباً في تقوية الشك وإعضال دأبه ، ولم يكن من الممكن علاج إلا بالدليل ، والدليل لا يكون إلا من تركيب الأوليات ، وقد أصبحت هذه عنده موضع شك ، ودام الغزالي قريباً من شهرين كان فيهما « على مذهب السفسطة بحكم الحال لا بحكم النطق والمقال » ، حتى شفاه الله من ذلك المرض ، وعاد إليه اليقين بالضروريات العقلية ؛ « ولم يكن ذلك بنظم دليل ، وترتيب كلام ، بل بنور قذفه الله تعالى في الصدر ، وذلك النور هو مفتاح أكثر المعارف ، فمن ظن أن الكشف موقوف على الأدلة المجردة فقد ضيق رحمة الله الواسعة » . ولا شئ الغزالي من مرض الشك حاول أن يدرس علوم كل طائفة ، كما تقدم ، فلم يجد اليقين إلا عند الصوفية ، وعرف أنهم هم السالكون إلى الله ، وأنهم أحسن الناس علماً ، وأزكاهم عملاً ، ولا ريب في أن تشكك الغزالي والأسباب التي أيد بها فاحية شقيقة طريفة في تفكيره لم يوفها المؤلف حقها . ومقارنة شكك بالشك الديكارتي موضوع جدير بالبحث ، ولولا ضيق المقام لتكلمت عنه هنا . وقد أشرت فيما تقدم (هامش ص ٣٢٥) إلى أن رجوع الغزالي إلى اليقين يختلف عما حدث للقديس أوغسطين أو القديس هيرونيμος ، وهو ظاهر .

وبعد أو بته لوطنه اشتغل بالتدريس في نيسابور زمناً قصيراً ، ومات في طوس
 مسقط رأسه ، في ١٤ جمادى الآخرة عام ٥٠٥ — ١٨ ديسمبر سنة ١١١١ م .
 وقضى الغزالي السنين الأخيرة من عمره في العبادة ومجالسة أرباب القلوب ،
 والإقبال على الحديث ومجالسة أهله ، بعد أن لم يكن طلب شيئاً من الحديث
 ولا انتشرت عنه روايته في أيام الصبا^(١) . لحياة الغزالي متسقة الأجزاء يتصل
 أركانها بآخرها اتصالاً جميلاً .

٣ — موقفه إزاء ثقافة عصره :

يستعرض الغزالي الاتجاهات العقلية^(٢) في عصره . فهناك أصحاب علم
 الكلام ؛ وهناك الباطنية الذين يزعمون أنهم « أصحاب التعليم » المخصوصون
 بالاقتباس من الإمام المعصوم ، وهو الملم عندهم ، وهم يذكرون شيئاً من ركيز
 فلسفة فيثاغورس ؛ وهناك الفلاسفة ؛ وهناك الصوفية .
 نظر الغزالي في علم الكلام ، فوجد أن مقصوده حفظ العقيدة التي يؤمن
 هو بها وحراستها من تشويش أهل البدع ؛ غير أن أدلة المتكلمين بدت ضعيفة
 في نظره ، ووجد مجالاً للشك في الكثير من آرائهم^(٣) .

(١) انظر طبقات الشافعية للسبكي ج ٤ ص ١٠٥ ، ١٠٩ ، ١١٢ .
 (٢) يعبر الغزالي عن ذلك بقوله : « أصناف الطالبين » ، ويتكلم عن كل طائفة منهم
 وعن حاصل علومهم . متقد ص ٦ — ٢٤ .
 (٣) يقول الغزالي (متقد ص ٧) بعد بيان مقصود علم الكلام وما قام به المتكلمون
 من الذب عن العقيدة : « ولسكنهم اعتمدوا في ذلك مقدمات تسلبوها من خصومهم ، واضطروهم
 إلى تسليمها إما التقليد أو إجماع الأمة ، أو مجرد القبول من القرآن والأخبار ، وكان أكثر
 خوضهم في استخراج مناقضات الخصوم ومؤاخذتهم بلوازم مسلماتهم ، وهذا قليل النفع في جنب
 من لا يسلم سوى الضروريات شيئاً أصلاً . فلم يكن الكلام كامياً ، ولأدائي الذي كنت
 أشكوه شافياً » .

وأحسن في نفسه بميل عظيم لمذهب الصوفية^(١) ، وهو مدين لهذا المذهب بأعز ما لديه ، أعني تمكين العقيدة في قلبه ، وبفضله استطاع أن يقول إنه يتذوق بروحه ما يحاول المتكلمون أن يتوصلوا إليه بالنظر العقلي .

أما الفلسفة الشائعة إذ ذاك فالغزالي لا يجحد ما لها من فضل في تثقيف الناس ، خصوصاً في الرياضيات التي يعترف اعترافاً صريحاً بأنها علم صحيح هي والفلك المبني عليها ؛ فهي أمور برهانية لا سبيل إلى مجادتها . وكذلك لا يذكر من الطبيعيات إلا مسائل تخالف الدين . فأما مذهب أرسطو ، كما نقله الفارابي وابن سينا ، مقلدين لغريم تقليد المتكلمين ، فهو في نظر الغزالي عدو الإسلام^(٢) ؛

(١) لا يسمى المؤلف في هذا البيان مع ترتيب سير الغزالي في دراسته فهو ، بعد دراسة علم الكلام ، درس الفلسفة ، ثم درس مذهب الباطنية ، وانتهى بدراسة طريق الصوفية .

(٢) قدم الغزالي لكتاب التهافت بمقدمات ، وصف فيها حال خصومه الذين قصد أن يرد عليهم مشيراً إلى من يمثل آراءهم (الفارابي وابن سينا) ، ومبيناً مسائل الخلاف بينهم وبين غيرهم ، وأقسام علومهم وما يصطدم منها مع الشرع وما لا يصطدم كما أبان مقصوده من الرد ، وكشف عن حيل الفلاسفة في استدراج الناس إلى مذهبهم ، فليرجع القاري إلى هذه المقدمات . وفي المتن الذي ألفه الغزالي بعد أن أناف على الحسين بيان مفصل لأصناف الفلاسفة وأقسام علومهم :

ينقسم الفلاسفة عند الغزالي إلى ثلاثة أصناف :

١ — طائفة جعدوا الصانع وزعموا أن العالم لم يزل موجوداً ، وقالوا بقدم الأنواع الحيوانية ، وهو يسميهم الدهريين والزنادقة .

٢ — طائفة الفلاسفة الطبيعيين الذين أكثروا البحث في عالم الطبيعة وفي عجائب الحيوان والنبات وفي تفسيرهما ، فرأوا من عجائب الصنع والحكمة ما اضطرم إلى الاعتراف بقادر حكيم ؛ ولكن كثرة بحثهم في الطبيعة أظهرت لهم أن لا اعتدال المزاج تأثراً عظيماً في قوى الحيوان ، فظنوا أن القوة العاقلة في الإنسان تابعة لمزاجه ، فبطل بطلانه ، فإذا انعدم لم تعقل إعادته ، فذهبوا إلى أن النفس تموت ولا تعود ، وأنكروا الآخرة والثواب والعقاب ، « فأنحل عنهم اللجام وانهمكوا في الشهوات ، وهؤلاء أيضاً زنادقة ؛ لأن أصل الإيمان هو الإيماء بالله واليوم الآخر » .

٣ — طائفة الفلاسفة الإلهيين ، وهم المتأخرون كسقراط وأفلاطون وأرسطو ، وقد ردوا على المصنفين الأولين ، وكشفوا عن أخطائهم ، ورد أرسطو على أفلاطون وسقراط ، وخير من نقل علم أرسطو من متفلسفة الإسلاميين الفارابي وابن سينا .

أما أقسام علومهم فهي ، بالنسبة للشرع ، كما يلي :

١ — رياضية (حساب وهندسة وهيئة) ، وهي أمور برهانية لا سبيل إلى مجادلتها بعد فهمها ومعرفة ، ولا يتعلق شيء منها بالدين قياً ولا إثباتاً ، ولكن تولدت منها آفتان : الأولى أن الناظر فيها يعجب بدقائقها ووثاقه براهينها ، فيحسن اعتقاده في الفلاسفة وفي كلامهم في الإلهيات ، ناسياً أن كلامهم في الرياضيات برهاني وفي الإلهيات تخميني . ولذلك يجب الزجر عن الخوض في هذه العلوم . والآفة الثانية نشأت من مفالة أصدقاء الإسلام الجاهلين الذين أرادوا نصرته بإنكار كل علم ينسب إلى الفلاسفة ، بما في ذلك الرياضيات وما بقي عليها من الظواهر الفلكية ، فشككوا الناس في الدين وعلومهم يعتقدون أن الدين مبني على إنكار البراهين القاطعة . (قارن تهافت س ١٠ — ١٣ ، ١٤ — ١٥ ، ٢٠) .

٢ — منطقية ، لا يتعلق شيء منها بالدين قياً وإثباتاً ، وليس فيها ما ينبغي أن ينكر ، وهي شبيهة بما ذكره المتكلمون وأهل النظر في الأدلة ، وإنما الفرق في العبارات والإصطلاحات ، وآفتها آفة الرياضيات (قارن تهافت س ١٥ — ١٦ ، ٢٠) .

٣ — الطبيعية ، ليس من شرط الدين إنكارها إلا في مسائل ذكرها الفزالي في كتاب التهافت وأشار إلى أصلها في المنقذ ، وهي تلخص في أنه يجب أن يعلم الإنسان أن الطبيعة كلها مسخرة لله ، لا شيء منها يفعل بذاته عن ذاته ، وأن التلازم بين الأسباب والسيئات غير حتمي ، بحيث يمكن خرق مجرى الطبيعة وقوانينها بإرادة الله الذي أوجدها ويمكن حصول المعجزات (راجع التهافت س ٢٦٨ — ٢٧١ والمنقذ س ١١) .

٤ — الإلهيات ، وفيها أكثر أغاليط الفلاسفة ، ولم يقدروا فيها على الوفاء بالشروط التي اشترطوها في المنطق ، والغلط فيها في عشرين مسألة ، وقد كفرهم الفزالي في ثلاث منها ، وبدعهم في سبع عشرة . (قارن تهافت س ١٣ وس ٣٧٦ — ٣٧٧) .

٥ — السياسيات والحلقيات ، وهي حكم مصلحية دنيوية ، ومعارف خافية تهذيبية ، أخذها الفلاسفة من كتب الله ، ومن الحكم المأثورة عن الأولياء ، ومن كلام الصوفية ، ومزجوها بكلامهم ترويحاً له ، ولهذا العلوم آفتان : الأولى أن الإنسان قد يرد ما فيها من كلام الأنبياء والأولياء ، لأن ثنائيتها مبطلون . والثانية أنه قد يرى الحكم النبوية ، والكلمات الصوفية الممزوجة بكلام الفلاسفة ، فيحسن اعتقاده فيهم ، فيأخذ ما في كلامهم من باطل . لذلك يقول الفزالي إن على العاقل أن يحسن كلام الفلاسفة ، فيأخذ منه الحق ويترك الباطل ، عاملاً بوصية سيدنا علي كرم الله وجهه : لا تعرف الحق بالرجال ! احرف الحق تعرف أهله !

وقد رأى لزماً عليه أن يحاربه باسم المسلمين كافة على اختلاف فرقهم وتباين مذاهبهم^(١) ، وقد قام بذلك متخذاً سلاح أرسطو نفسه ، وهو سلاح المنطق^(٢) ،

وقد أشار الغزالي في التهاافت (ص ١٠) إلى أن من وجوه الخلاف بين الفلاسفة وغيرهم اختلاف الاصطلاح ؛ قاله الفلاسفة مثلاً يسمون صانع العالم جوهراً بمعنى « الموجود لا في موضوع » (يعني الموجود في شيء من غير أن يتقوم بالشئ ، كالصورة في الهيولى ، وقد يكون في عمل كالجسم في السكان) ، على حين أن خصومهم يريدون بالجوهس ما هو متحيز ؛ وهذا نزاع صرحه إلى اللغة وإلى إباحة الشرع لإطلاق الأسماء وتحريم إطلاقها .

(١) يقول الغزالي (تهاافت ص ١٣ — ١٤) إنه يريد لإبطال ما اعتقده الفلاسفة مقطوعاً بالزمامات المختلفة ، « فالزعم تارة مذهب المعتزلة ، وأخرى مذهب الكرامية ، وطوراً مذهب الواقعية ، ولا أتهنى ذاباً عن مذهب مخصوص ، بل أجعل جميع الفرق السبا واحداً عليهم ؛ فإن سائر الفرق ربما خالفونا في التفصيل ، وهؤلاء يتعرضون لأصول الدين ، فلنتظاهروا عليهم ، فعند الشدائد تذهب الأحقاد » .

(٢) يقول الغزالي إنه يريد أن يناظر الفلاسفة بأنهم ، وعلى شريطهم في المنطق ، ليبين أنهم لم يفروا بشيء من ذلك في علومهم الإلهية ، ولكن ما فعله الغزالي كان أعمق من ذلك في الواقع . وقد رأينا (هامش ص ٢١٩) أنه كان في أول أمره يبحث عن حقيقة الفطرة الإنسانية قبل الاعتقادات المارضة ، وهو في التهاافت يحاول أن يفحص مزاعم الفلاسفة ، ليرى منها ما هو ضروري بديهي ، وما هو نظري استدلال . (انظر مثلاً تهاافت ص ٢٩ — ٣٠ ، ٣٩ ، ١٣١ ، ١٣٦) ، فإذا لم يجد لهم برهاناً استدلالياً ، ولم يجد إلا دعوى الضرورة جاء بأصول لا تنافي العقل وادعى لها الضرورة . ونزعته سلبية في الغالب كما تقدم القول ، فهو يقول إنه لا يدخل في الاعتراض على الفلاسفة « إلا دخول مطالب منكر ، لا دخول مدح مثبت » ، (تهاافت ص ١٣ ، فارن ص ٧٨) ، وطريقته أن يعارض إشكالات الفلاسفة بإشكالات مثلاً ، من غير أن يحلها ، وذلك ليبين فساد آرائهم ، وتلبسهم فيها ، وعجزهم عن إثبات ما يزعمون ، وليظهر ما في أدلتهم من سفسطة وقصور ، أو يلزمهم على أصولهم للزمامات لا يقبلها العقل . أما آراؤه الخاصة وإثباتها ، فإنه قد وعد أنه سيؤلف في ذلك كتاباً يسميه : « قواعد العقائد » (هو أحد كتب الإحياء) يعتنى فيه بالإثبات ، كما اعتنى في التهاافت بالهدم (تهاافت ص ٧٨) ، وتوجد آراؤه الإيجابية في كتابه المسمى « الاقتصاد في الاعتقاد » . وإذا كان الغزالي قد أبطل مذاهب الفلاسفة فهو يريد أن يوجه الناس إلى الدين . بل إلى القلب وتصفية الروح لتعرف الحقائق بالزوق (انظر هامش ص ٣١٨ مما تقدم) .

لأنه يرى أن قوانين الفكر الأساسية التي يقررها للنطق يقينة لا سبيل لإنكارها ، وهي في هذا كالتضاييا الرياضية ؛ ويبقى الغزالي أدلته على قانون التناقض ، ويقرر أن أعمال الله لا تخالفه^(١) ، وهو يقول ذلك مدركاً تمام الإدراك لما يقول .

ويوجه الغزالي أكبر عنايته لإبطال ثلاث نظريات فلسفية من بين نظريات الطبيعة والإلهيات ، وهي : نظرية قِدَم العالم ؛ والقول بأن الله لا يعلم إلا الكليات ، فلا يعنى بالجزئيات ؛ وإنكار بعث الأجساد . والقول بأن الأرواح وحدها هي التي لا يجوز عليها الفناء^(٢) . والغزالي يبطل هذه النظريات معتمداً ، من وجوه كثيرة ، على شرح جون فيلويون (Johannes Philoponus) النصراني على مذهب أرسطو ؛ وقد كتب جون فيلويون في إبطال نظرية قدم المعالم ردّاً على بْرُقْلُس (Proklos) الذي كان يقول بها^(٣) .

(١) لم أجد للغزالي تصريحاً بهذا المعنى ؛ ولكن الذي يؤخذ من جملة أدلة الغزالي هو أنها ينبغي ألا نرد إلا ما كان محالاً في العقل ، كالجمع بين النفي والإثبات . وإليه ترجع المحاولات كلها . أما ما لم يكن محالاً فهو جائز ؛ فثلاً يقول الفلاسفة إنه لم يكن من الممكن أن يخلق الله العالم أكبر أو أصغر مما هو عليه ، لأن النظام الكلى للعالم لا يتم إلا على هذا الوجه ؛ أما عند الغزالي فإن كون العالم أصغر أو أكبر مما هو عليه ليس محالاً في العقل ، ولا يفوت نظاماً ، والله يقدر على ذلك ، ويجوز له أن يفعله . أما الشيء الذي لا تتعلق به قدرة الله فهو المستحيل كالجمع بين الوجود والعدم . (انظر تهافت س ٦٤ ، وقارن س ٩٣ و ٢٩٢ — ٢٩٣) . على أن كلام الغزالي في كتبه المنطقية يدل على أنه يرى أن الحقائق حقائق في ذاتها وفي علم الله ، حتى لو جهلها الإنسان (انظر « محك النظر » س ٦٩ من طبعة الطبعة الأدبية بمصر) .

(٢) هذه هي المسائل التي يكفرهم بها لأنها لا تلائم الإسلام بوجه ، ومعتقداتها معتقد كذب الأنبياء ؛ بل ماغها البعض بعد الغزالي في قالب شعري .

(٣) يقول البيهقي في كتابه تاريخ حكماء الإسلام (تمة اليتيمة) مخطوط بدار الكتب المصرية رقم ٣٦٦٦ س ١٧ (في كلامه عن يحيى النعوى — وهو اسم جون فيلويون —

٤ — العالم :

يذهب الحكماء إلى أن العالم ككرة متناهية في الامتداد والذرع ، ولكنهم يقولون إنها قديمة لا نهاية لمدتها ؛ ويقولون إن العالم صدر عن الله منذ الأزل ، كما أن المعلول مُسابقٌ للعلة ، غير متأخر عنها بالزمان : أما الغزالي فيرى أنه لا تصح التفرقة بين الزمان والمكان ، كما يفعل الفلاسفة ؛ ومعنى أن الله سبب لوجود العالم عنده ، هو أنه يخلقه بإرادته وقدرته^(١) .

== عند العرب — . « وأكثر ما أورده الإمام حجة الإسلام رحمه الله في تهافت الفلاسفة تقرير كلام يحيى النحوى » . ويذكر الشهرزورى (نزهة الأرواح مصور بمكتبة الجامعة المصرية من ١٨٢ — ١٨٣) أن الغزالي أخذ ما أورده في التهافت من كتب يحيى النحوى ، وهو يذكر من كتب يحيى الكتاب الذى رد فيه على برنلس : ولا بد من مقارنة كتب يحيى بكتب الغزالي للتحقق من ذلك .

(١) ولكن هذا الكلام لا يكفى في بيان مسألة قدم العالم ، ومن أكبر مسائل الخلاف بين المتكلمين والفلاسفة ، وقد شغلت فراغا كبيرا من كتاب التهافت (من ٢١ — ٧٨) . ولذلك يحسن أن نتكلم عنها باختصار ، على الرغم مما فى ذلك من مشقة ، بسبب كثرة الأدلة والافتراضات ، ونظراً لتنوع صورها .

اتفق جمهور الفلاسفة على أن العالم قديم ، لم يزل موجوداً مع الله ، غير متأخر عنه بالزمان ، كوجود المعلول مع العلة ، والنور مع الشمس ، وأن تقدم البارى على العالم تقدم باقعات والرتبة ، لا بالزمان ؛ ولهم على هذا أدلة منها :

أولها قولهم : يستحيل صدور حادث من قديم ، والأصل الذى يقوم عليه هذا القول هو التلازم بين العلة والمعلول ؛ فإذا فرض وجود القديم ، فإما أن يوجد عنه العالم على الدوام ، فيكون قديماً مثله ، وإما أن يتأخر ؛ وفي هذه الحالة إما ألا يتجدد مرجع لوجود العالم ، فيظل في دائرة الإمكان ، وإما أن يتجدد مرجع ، فيؤدى إلى إشكال : من محدث هذا المرجع ، ولم يحدث الآن ، ولم يحدث من قبل ؟

وبعبارة أخرى لماذا تأخر وجود العالم ؟ ولم لم يحدث قبل زمان حدوثه ؟ لا يمكن أن يكون ذلك لعجز في البارى ، ولا لتجدد غرض ، أو وجدان آلة بعد فقدها ، أو لتجدد طبيعة ، أو وقت ، أو حدوث إرادة لم تكن ، لأن هذا كله محال ، إذ أنه يؤدى إلى القول =

ولنتكلم أولاً عن مسألة المكان والزمان إذا كنا لا نستطيع أن نتصور

بغير القديم ، وهو محال ، « ومهما كان العالم موجوداً ، واستحال حدوثه ، ثبت قدمه لا محالة » .

يرد الغزالي على هذا نظرية إيجابية في الواقع ، لأنها ليست مجرد معارضة فيقول : « إن العالم حدث بإرادة قديمة ، اقتضت وجوده في الوقت الذي وجد فيه ، وأن يستمر العدم إلى الغاية التي استمر إليها ، وأن يبدأ الوجود من حيث ابتدئ » ، وأبى الوجود قبله لم يكن صراداً ، فلم يحدث لذلك ، وأنه في الوقت الذي حدث فيه صراداً بالإرادة القديمة . ولا يظن في هذا كون الأوقات متساوية في تعلق الإرادة بها . ولو سأل سائل : لماذا اختارت الإرادة وقتاً دون وقت ؟ أجاب الغزالي بأن الإرادة « صفة من شأنها تميز الشيء عن مثله » ، ولولا أن هذا شأنها لوقع الاكتفاء بالقدرة « ؛ ولكن لما كانت القدرة تصلح للضدين لم يكن بد من صفة شأنها التخصيص » ، ولا معنى للسؤال في تخصيصها ، لأن هذا هو شأنها ، كما أن شأن العلم الإحاطة بالمعلوم . وتميز الشيء عن مثله جائز ، وهو ممكن في حقنا ، فقد يكون أحدهما متساويين بالنسبة لنا ، ثم نعمل أحدهما دون الآخر ، وإنكار هذا حماقة (تهافت ص ٣٨) ، بل حاول الغزالي أن يبين أن الفلاسفة قالوا بتخصيص الشيء عن مثله ، وذلك أنهم قالوا بحركة بعض الأفلاك من الشرق إلى الغرب وبعضها الآخر بالعكس ، مع تساوي الجهات ، وإمكان حركة كل ذلك على عكس ما هي عليه ، وقالوا أيضاً بأن لكرة السماء نقطتين ثابتتين ، هما القطبان الشمالي والجنوبي ، والسماء تتحرك على هذين القطبين ، وكل نقطتين متقابلتين تصلحان لأن تكونا قطبين ، لأن السماء ككرة بسيطة متشابهة الأجزاء .

على أن الغزالي قد ألزم الفلاسفة القول بصدور الحادث عن القديم بدليل منطقي محكم ، هو : « أن في العالم حوادث ، ولها أسباب » ، فإن استندت الحوادث إلى الحوادث إلى غير نهاية فهو محال ، وليس ذلك معتقداً لما قل ، ولو كان ذلك ممكناً لاستغنيتم عن الاعتراف بالصانع وإثبات واجب وجوده ، هو مستند الممكنات ؟ وإذا كانت الحوادث لها طرف ينتهي إليه تسلسلها ، فيكون ذلك الطرف هو القديم ، فلا بد إذن على أصلهم من تجويز صدور حادث من قديم « وسواء قال الفلاسفة بمجاوز صدور حادث من قديم ليس هو أول الحوادث ، أو قالوا بأن المواد قديمة ، وأن الحادث حركة الأفلاك وما يعرض لها من نسب وبعده وقرب وميل ، وأن ما يقع تحت تلك القمر حوادث تنتهي أسبابها إلى حركة السماء الدورية ، وهي قديمة ، فإن هذا كله ، عند الغزالي ، تطويل لا ينفي ، لأنه ينتهي إلى القول بصدور الحادث عن القديم ، سواء أكان الحركة الدورية ، أو موجوداً صدر عن القديم . (راجع تهافت =

للزمن مبدأ أو نهاية ، فكذلك لا نقدر أن نتصور المكان مبدأ أو نهاية . والذى

(= س ٤٦ — ٥١) ويتفرع عن دليل الفلاسفة الأول اعتراض ، غواه أنه يستحيل تأخر وجود العالم من وجود علته ، وهذا الاعتراض يقوم على أساس ما يجب من تلازم وتقابل بين العلة ومعلولها ، فإذا وجد المرید بجميع شرائطه ، وكان قديماً ، وكانت إرادته قديمة ، وجب صدور معلولها عنها من غير تأخر ، فكان قديماً مثلها ؛ والتأخر مستحيل ، كاستحالة وجود حادث لا يحدث له . وهذا الحكم صحيح في الأمور القاتية والعرضية والوضعية وفي حالة أنما لنا الإرادية . (تهافت س ٢٦ — ٢٩) .

يرد النزالي على هذا بأن يحصى الفكرة الأساسية في هذا الاعتراض ، وهي القول باستحالة حصول شيء حادث بفعل إرادة قديمة ، فينساهل : هل هي قضية بديهية ضرورية ، أم قياسية استدلالية ؟ وهي ليست ، في نظره ، استدلالية ، لأن الفلاسفة لم يبرهنوا عليها بدليل ؛ وهي كذلك ليست بديهية ، وإلا لما أمكن إنكارها . ويشير النزالي إلى أن مقايضة الإرادة القديمة بالإرادة الحادثة مقايضة فاسدة .

ويمكن أن نجد في كلام النزالي في مواطن أخرى ما يكمل كلامه في هذه النقطة ، فإن الفلاسفة — كما يمكن أن يؤخذ من كلامهم — يجعلون الله فاعلاً على نحو فعل الطبيعة ، إذ هم يطلقون الفاعل على ما هو سبب في الجملة ، ولكن النزالي يخالف الفلاسفة في نظرية الفعل ، فهو يرى أن الطبيعة لا تفعل بنفسها ، بل هي مسخرة ومستعملة من جهة فاعلها (منقذ س ١١) ؛ وإذا قيل إنها تفعل فذلك على سبيل المجاز ، لأن الفاعل عند النزالي لا يسمى فاعلاً صانعاً لمجرد كونه سبباً ، بل لوقوع الفعل منه على وجه الإرادة والاختيار ، مع العلم بالشيء (تهافت س ٩٦ — ٩٧) . وإذا كان هذا هو رأي النزالي في الفعل فلا جرم ألا يكون عنده مانع من صدور الحادث عن القديم بإرادة قديمة « على التراخي » ، أي بحيث يحصل الحادث بعد إرادته .

وإذا قال معترض : إن تأخر وجود العالم عن وجود الله ، إما أن يكون بمدة متناهية ، أو غير متناهية ؛ فإن كانت متناهية لزم عنها أن يكون لوجود الباري "أول" ، وإن كانت غير متناهية استحال وجود العالم ، لأنه لا بد أن تنقضي قبله مدة لا نهاية لها ، رد النزالي على هذا بقوله : إن المدة والزمان مخلوقان ؛ وسيأتي مزيد بيان لهذا .

أما الدليل الثاني للفلاسفة فهو يقوم على القول بقدوم الزمان وبقدم الحركة . يقول الفلاسفة إن تقدم الباري على العالم ، إما أن يكون تقدماً بالقات ، فيكون قديماً وأحدهما متقدم على الآخر بالذات ، وإما أن يكون بالباري متقدماً على العالم بالزمان ، فيكون قبل العالم زمان =

يقول بعدم تنهى الزمان يلزمه أن يقول بعدم تنهى المكان . ولو قيل إن المكان

== كان العالم فيه معدوماً ؛ فقبل الزمان زمان لا نهاية له ، فالزمان قديم ؛ وإذا وجب قدم الزمان وهو عبارة عن قدر الحركة ، وجب قدم الحركة ، ووجب قدم المتحرك الذى يدوم الزمان بدوام حركته ، أى وجب قدم هذا العالم المادى المتحرك .

يرد الغزالي على هذا بقوله : إن الزمان حادث مخلوق ، ومعنى تقدمه على العالم والزمان أنه كان ولا عالم معه ، ثم كان ومعه عالم ؛ فأما المفهوم الثالث (وهو الزمان) الذى قال به الفلاسفة فهو من غلط الوهم ، لأن الوهم يعجز عن تصور وجود مبتدئ إلا مع تقدير « قبل » له ، وهو كذلك يعجز عن تصور تنهى الجسم ، فيتوهم أن وراء العالم شيئاً ، إما خلاء وإما بلاء . وفي هذه المسألة أخذ ورد طويل ، والغزالي يعتمد في تقيده لتقدير شيء ممتد (وهو الزمان) قبل وجود العالم على مقابلة الزمان بالمسكان لإثبات تنهى الزمان ؛ وكما أن الفلاسفة قالوا بتنهى العالم في الامتداد وأحالوا وجود شيء خارج عنه ، متبرين هذا الشيء من عمل الوهم ، فكذلك الغزالي يقول بمحدث العالم ويحيل وجود زمان قبله ، لأن ذلك ، في نظره ، من عمل الوهم ، وهو في هذه المسألة خاصة يمارس الإشكال بإشكال مثله . (ارجع إلى التهاافت ص ٥٢ — ٦٦) .

والفلاسفة دليل آخر : قالوا إن الحادث لا بد له من مادة قديمة تسبقه ، وإنما الحادث هو الصور والكيفيات ؛ وهذا الدليل يقوم على أن الحادث قبل حدوثه ممكن الوجود ، ولما كان الإمكان وصفاً حاصله قبل وجوده ، وهو وصف إضافي لا يقوم بذاته ، فلا بد له من محل يضاف إليه وهو المادة .

يجيب الغزالي بأن الإمكان والامتناع والوجوب أمور عقلية لا تحتاج إلى وجود يوصف بها ، « فكل ما قدر العقل وجوده ، فلم يمتنع عليه تقديره » ، سميناها ممكناً ، والغزالي أدلة منها : ١ — لو احتاج الممكن إلى إمكان موجود يضاف إليه ، لاحتاج الامتناع إلى امتناع موجود يضاف إليه ، وليس للمحال مادة بطراً عليها ، فكذلك الممكن .

٢ — نفوس الأدميين جواهر قائمة بنفسها عند الفلاسفة ، وهي ليست بجسم ولا مادة . ولا تنطبع في المادة ، وهي حادث على ما اختاره ابن سينا ، ولها إمكان قبل حدوثها ، ولا مادة لها . ولا يطلع في كون الإمكان أصراً عقلياً أنه علم ، وأن العلم يستدعى معلوماً ، وهو تابع للمعلوم ، لأن الفلاسفة يقولون إن الكليات ثابتة في العقل ، وهي علوم لا وجود لها في الأعيان الخارجية .

والغزالي أدلة أخرى على إبطال قدم العالم ، منها ما هو إلزام يستنتجه الغزالي من القول ==

يتعلق بالحس الظاهر ، وإن الزمان يتعلق بالحس الباطن ، فهذا لا يغير شيئاً من

بعدم العالم . يقول الغزالي : إن القول بقدم العالم يؤدي إلى إثبات دورات للفلك لا نهاية لها ، مع أن بعض الكواكب أسرع من بعض ، بحيث يكون عدد دورات بعضها سدس أو ربع أو نصف عدد دورات الأخرى ، ولكن عدد دورات كل فلك يجب ، بحسب رأى الفلاسفة ، أن يكون غير متناه . فكيف يكون شيء لا نهاية له مع أن له سدساً ونصفاً وربما ؟ ويحاول الغزالي أيضاً أن يلزم الفلاسفة أن عدد دورات الفلك ليس شفعاً ولا وترًا ، وكلاهما محال .

وكما أن الغزالي أبطل نظرية قدم العالم ، كذلك حاول أن يبطل أبدية الزمان والحركة ، ولكن رأيه في هذا غير معين . فهو يقول حيناً : « إنا نحمل أن يكون (العالم) أزلياً ، ولا نحمل أن يكون أبدياً ، لو أبقاه الله تعالى ، إذ ليس من ضرورة الحادث أن يكون له آخر ، ومن ضرورة القفل أن يكون حادثاً ، وأن يكون له أول » . وهو يفسد قول أبي الهذيل ، إذ أوجب أن يكون للعالم آخر ، وجائز ، عند الغزالي ، أن يبقى العالم وأن يبقى ، والمرجع في معرفة الواقع من قسمي الممكن إلى الشرع ، لا إلى نظر العقل . وبعد أن بين الغزالي آراء المتكلمين في كيفية إعدام العالم انتهى إلى أن الإعدام فعل يقع بإرادة قديمة ، وهو حادث كالوجود (تهافت ص ٧٩ — ٩٤) ، وراجع الجزء الأول من رسائل السكندى الفلسفية ص ٢٨ — ٣٠ لترى موافقة الغزالي للنظام والسكندى .

هذا بيان موجز لمسألة قدم العالم ، كما عرضها الغزالي ورد عليها . وليس من شك في أن الصعوبات الناشئة من مذهب أرسطو كانت تستدعى مثل هذا الرد ؟ ولا نريد — لضيق المقام — أن تعرض لتقدير قيمة رد الغزالي ؟ لأن هذا بحث يجب أن يكون قائماً بذاته ، بعد معرفة رد ابن رشد على الغزالي . ويمكن أن نلاحظ أن الغزالي لم ينكر قدم الزمان في أول الأمر ، وحاول التغلب على الصعوبة برجوعه إلى تخصيص الإرادة ، ثم عاد فقال إن الزمان مخلوق ، ولم يكن صارماً في تطبيق هذا البدأ ، حتى أوشك أن يوافق الفلاسفة في القول بالقدم (تهافت ص ١٠٨) . على أن المسألة التي أحدثت كثيراً من الجدل ، وهي مسألة الزمان ، مشكلة لم توضع وضماً حسناً ، فإذا كان العالم حادثاً ، وإذا كان الزمان حادثاً لأنه تابع لحركة العالم بعد حدوثه ، فلا معنى للكلام في أمر الزمان قبل حدوث العالم ، ولا معنى للسؤال عن مدة تأخر وجود العالم عن وجود الله : هل هي متناهية أم غير متناهية ؟ وإذا كان الزمان لا يتصور إلا مع التغير والحركة ، فلا زمان قبل خلق العالم ، ولم يكن إذ ذاك إلا القديم ، وهو منزّه عن التغير ، فلا يقع تحت زمان كزماننا ، وإن كانت وجوده مستمراً من الأزل إلى الأبد .

المسألة ، لأننا مع هذا لا نخرج من المحسوس . وكما أن « البعد المكاني تابعٌ للجسم ، فالبعد الزماني تابعٌ للحركة » ، فإنه امتداد الحركة ، كما أن ذلك امتداد أقطار الجسم ؛ وكما أن قيام الدليل على تنهى أقطار الجسم منع من إثبات بُعد مكاني وراءه ، فقيام الدليل على تنهى الحركة من طرفيها يمنع من تقدير بعد زماني وراءها ، وإن كان الهم متشبهًا بخياله وتقديره ولا يرعوى عنه [؛ وما كل من الزمان والمكان إلا اعتبارات بين الأشياء تُخلق فيها بخلقها ، أو بما بالأحرى اعتباران يخلقهما الله بين الصور الذهنية في عقولنا ^(١) .

وأهم من ذلك ما يقوله الغزالي في أمر العلوية [أى تلازم الأسباب والمسببات] : يفرق الفلاسفة بين فعل الله ، وفعل العقول المريدة ، وفعل النفس ، والطبيعة ، والاتفاق ، وغير ذلك ؛ ولكن الغزالي يذهب ، كما ذهب متكلمو أهل السنة ، إلى أنه لا يوجد قط إلا علوية [فعل] واحدة هي علوية [فعل] الموجود المريد ^(٢) . وهو بفكر علوية [فعل] الطبيعة إنكاراً تاماً ^(٣) ، إذ نستطيع أن نردّ هذه العلوية إلى مجرد علاقة زمانية بين شيئين . فنحن نرى ظاهرة معينة (معلولا) تعقب ظاهرة أخرى معينة (علة) . أما كيف يعقب

أما فيما يتعلق بأدلة الفلاسفة المستندة إلى التلازم بين العلة والمعلول ، فإنني ألاحظ الملاحظة الآتية : لو كان الباري علة تامة للعالم ، بالمعنى الطبيعي لكلمة « علة » ، لو وجد عنها العالم كله دفعة واحدة ، ولم يكن فيه هذا التغير وما نشاهده من نشوء الحوادث بعضها من بعض ، بل الباري علة خالقة مهيبة مبدعة ، وهذا ما يدل عليه نظام هذا العالم .

(١) يجد القارىء مسألة حدوث الزمان ومقابلته بالمكان في التهاافت (ص ٣٦ ، ٥٢ — ٦٦) . وحصل رأى الغزالي أن الزمان أمر نسبي ، وهو حادث ، لأنه ناشئ عن حركة العالم ، وهي عنده حادثة . أما افتراض زمان قبل وجود العالم فهو عنده من أغاليط الهم .

(٢) راجع التهاافت ص ٩٦ والصفحات التالية .

(٣) المنقذ ص ١١ والتهاافت ص ٩٧ و ٩٩ .

المعلول علته فهو سر لا نعرفه ، كما لا نعرف شيئاً عن فعل الأشياء الطبيعية بعضها في بعض^(١) . وأيضاً كل تغير فهو ، في ذاته ، أمر لا يستطيع العقل إدراكه ،

(١) من أهم مسائل العلم الطبيعي التي يخالف فيها الغزالي الفلاسفة « حكمهم بأن هذا الاقتران الشاهد في الوجود بين الأسباب والمسببات اقتران تلازم بالضرورة ، فليس في المقدور ولا في الإمكان إيجاد السبب دون السبب ، ولا وجود السبب دون السبب » (تهافت ص ٢٧٠ — ٢٧١) . وهو ينازعهم في ذلك ، لأن هذا الحكم يعارض المعجزات التي تقع على أيدي الألياء (تهافت ٢٧١ — ٢٧٢) . يقول الغزالي إن الاقتران بين ما يعتبر في العادة سبباً وما يعتبر مسبباً ليس ضرورياً ، بل جميع الأشياء مستقل بعضها عن بعض ، بحيث إن إثبات أحدها أو نفيه لا يتضمن إثبات الآخر أو نفيه ، فلا يتعم ، إذا وجد أحدها ، أن يوجد الآخر ، ولا إذا انعدم أن ينعدم ، مثل الرى وشرب الماء ، والاحتراق ولفاء النار ، والشفاء وشرب الدواء ، وسائر ما يشاهد من الأمور المتقارنة في الطب والنجوم وغيرها . أما هذا الاقتران فهو ، في نظر الغزالي ، راجع إلى ما سبق من تهدير الله أن يخلق هذه الأشياء على التساوق ، وفي مقدوره أن يخلق شعباً من غير أكل ، وموتاً من غير حر الرقة . والغزالي ينكر أن تكون النار فاعلة لاحتراق الفطن ، لأنها جهاد لا فعل لها ، وإنما الفاعل هو الله بواسطة الملائكة أو بغير واسطة ، ويقول إن الفلاسفة ليس لهم دليل إلا مشاهدة حصول الاحتراق عند ملاقة النار ، وهو لا ينكر أن المشاهدة تدل على الحصول ، ولكنه ينكر أن تدل على أنه لا هلة للاحتراق غير النار . ويؤيد رأيه هذا بأن النطفة توجد فيها الروح والقوى المدركة والحركة لا بفعل الطبايع ، ولا بفعل الأب ، بل وجودها من الله بواسطة أو بغير واسطة ، وينتهي إلى القول بأن الوجود عند الشيء لا يدل على أن الشيء موجود به ، وكيف نأمن أن يكون في مبادئ الوجود علل وأسباب تفيض منها هذه الحوادث ، عند حصول الملاقة بينها ، إلا أنها ثابتة لا تنعدم ، وليست أجساماً متحركة فتغيب ، بحيث ندرك أنها كانت سبباً ؟ ولذلك اتفق محققو الفلاسفة على أن الأمراض والحوادث التي تحدث عند تلاقى الأجسام تفيض من واهب الصور ، وهو العقل الفعال ؛ ولما كان الإحراق فعلاقة بإرادته عند ملاقة الفطن للنار ، فإنه يجوز في العقل ، عند الغزالي ، ألا يخلق الإحراق مع وجود الملاقة ، أو العكس ، ويجوز عنده خرق المادة بتغير صفة السبب أو المسبب ، فيحدث الله صفة في النار تقهر سخوتها على جسمها ، بحيث لا تنعدها ، أو يحدث في الشيء صفة تدفع أثر النار . فيبطل فعل الهلة جائز في الطبيعة بقدرته الله ، وكذلك إجراء نظام الكون على غير ما هو عليه وفي مقدورات الله غرائب ومعجائب لم نشاهدها كلها ، فينبغي أن لا تنكر إمكانها ، وإن كان الغزالي يوشك أن يعطل بعض الحوارق تعليلاً طبيعياً (تهافت ص ٢٨٨) .

لأن موقف العقل في تساؤله عن الأسباب هو موقفه حين يبحث عن الوقائع كالتغير مثلاً . والشئ إما أن يكون موجوداً أو غير موجود ؛ أما قلب الشئ شيئاً آخر فليس مقدوراً حتى للقدرة الإلهية نفسها ، فهي إما أن توجد وإما أن تُعَدِم^(١) .

وليس ما نسميه فعلاً صادراً منا إلا شعوراً منا بذلك ؛ فإذا أردنا أمراً وقدرنا على فعله ، فتجنّ نسب لأنفسنا ما ينشأ عن ذلك ؛ والعلّة الوحيدة التي نعرفها هي فعل الإرادة الاختياري الذي يصاحبه شعور بالقدرة على

== وإذا قيل إن مبدأ « التجويز » والقول بخرق المادة يزلزل ثقتنا بعارفنا ، وبما عليه الأشياء ، فكيف نثق بعارفنا ؟ وما هي حدود الحال ؟ أجاب الغزالي بأن من الممكنات في مقدورات الله ما سبق في علمه أنه لا يفعله ، ويخلق لنا العلم بأنه ليس يفعله . أما الحال فهو الجمع بين الإثبات والنفي ، كالجمع بين الوجود والعدم ، أو كون الشئ الواحد في مكانين في وقت واحد من جهة واحدة ، وكل ما ليس كذلك فهو جائز ، وإنما يُستنكر لأطراف المادة بخلافه (تهافت ص ٢٧٧ — ٢٩٦) . وفي رأى الغزالي في الأسباب والمسببات ما يمكن مقارنته بمذهب هيوم (Hume) في الموضوع نفسه ، وهناك ما يؤيد ما يقوله ريتان في كتابه عن ابن رشد (ط . باريس ١٨٦١ ص ٩٦) من أن هيوم لم يقل شيئاً أكثر مما قاله الغزالي . على أنه يجب أن ننبه إلى أن نقد الغزالي للقول بتلازم العلول والعلّة فيه شيء كثير من نقد المعرفة الإنسانية ذاتها ، وليس فيه إنكار للمعية بالمعنى المطلق ولا إنكار لها من ناحية الواقع المشاهد ؛ وهذا ما يقول به في كتبه في المنطق مثل محك النظر ومعيار العلم .

(١) قال بعض المتكلمين إن قلب الأجناس مقدور لله ، ويقول الغزالي إن معبر الشيء شيئاً آخر « غير معقول » ، فإذا انقلب الشيء شيئاً آخر ، فإما أن يكون باقياً أو لا ، فإن كان باقياً مع الشيء الجديد لم ينقلب ، ولكن انضاف إليه غيره ، وإن لم يبق فلم ينقلب بل عدم ووجد غيره . والغزالي لا ينكر التغير المبني على تعاقب الصور على مادة قاعّة ، كاتقلاب الدم منياً والماء بخاراً ، فالمادة تخلع صورة تنعدم ، وتقبل صورة أخرى تحدث ، فهي مشتركة ، والصورة متغيرة . وإنما الذي ينكره الغزالي هو انقلاب الشيء إلى شيء آخر من غير أن يكون بينهما مادة مشتركة ، كاتقلاب الأرض جوهراً ، والجنس جنساً آخر ، لأن هذا محال (تهافت ص ٢٩٤ — ٢٩٥) .

الفعل^(١) . ونحن نقيس على ذلك فعل القدرة الإلهية . ولكن بأي حق نفعل ذلك ؟ أما الغزالي فإنه يجد ما يدل على صحة هذا القياس في أنه أدرك في نفسه بالذوق ، النموذج الإلهي [أي أن الله خلقه على صورته] ، ويرى الغزالي أن النفس وحدها هي التي تشبه الله ؛ أما الطبيعة فلا تشبهه^(٢) .

وإذن فالله ، كما نستدل عليه بالعالم ، هو الموجود ، القادر على كل شيء ، المريد الفعّال ؛ ولا يجوز أن نضع نحن لعمله حداً مكانياً [مُعَيَّنًا] ، كما فعل

(١) هذه صورة غير دقيقة لرأى الغزالي في الإرادة والفعل ، ولذلك يحسن أن نزيد في الإيضاح : يخالف الغزالي الفلاسفة في نظرية الفعل ، كما تقدم القول (هامش س ٣٣٥) . فهو ينكر أن يكون الجهاد أو للطبيعة فعل ما ، لأن الفعل عنده هو « ما يصدر عن الإرادة حقيقة » ، « والفاعل من يصدر الفعل عن إرادته » والغزالي يقول إن الإرادة لا تتصور إلا مع العلم بالمراد المطلوب ، فالفاعل إذن « من يصدر منه الفعل » ، مع الإرادة للفعل على سبيل الاختيار ، ومع العلم بالمراد . ولما كان الفعل يتضمن الإرادة ، والإرادة تتضمن العلم (تهافت س ٩٩) فقد ذهب الغزالي إلى أنه لا فعل إلا للحيوان ، ولا تتصور الإرادة إلا منه . (تهافت س ٩٧ ، ٩٩) والقول بأن النار تفعل الإحراق ، أو السراج يفعل الضوء ، أو السيف يقطع ، أو الماء يروي ، إنما هو توسع ومجاز ؛ لأن هذه كلها أسباب ، والفاعل هو من يجمع بين الشيئين . والفعل الحقيقي هو ما يكون بالإرادة ، بدليل أن حادثاً لو توقف في حصوله على أمرين أحدهما إرادي والآخر غير إرادي فإن العقل يضيف الفعل إلى الإرادي ؛ فإذا رى رجل آخر في النار فالقاتل هو الراي دون النار . بل يذهب الغزالي إلى أن قول القائل : فعل باختيار ، أو : أراد وهو عالم بما أراد ، هو تكرير على التحقيق ، وإنما يُقبل من باب التأكيد وتقي احتمال المجاز ، كقول القائل : تكلم بلسانه ، ونظر بعينه ، لجواز أن يستعمل النظر في القلب ، والكلام في تحريك الرأس واليد ، على سبيل المجاز .

على هذا الأساس يثبت الغزالي تلبس الفلاسفة وتناقضهم في قولهم إن الله فاعل العالم ، لأن العالم عندهم يلزم عن الله لزوماً ضرورياً كزوم النور من الشمس ، وليس هذا من الفعل في شيء (تهافت س ٩٧) ، ولأن إثبات صانع لشيء قديم تناقض (تهافت ١٣٣) .

(٢) انظر كتاب المصنوع الصغير طبعة مصر ١٣٠٩ س ٩ — ١٠ .

الفلاسفة ، إذ قالوا : لا يصدر عنه إلا واحدٌ ، هو [العقل الأول] ، أول مخلوقاته^(١) . ولكن الله يستطيع أن يجعل لمفعوله حدًا بالزمان والمكان ، بحيث يخلق عالمًا كذا متناهياً في الزمان والمكان .

(١) بنى الفلاسفة مذهبهم في إيجاد الباري للعالم على أصل ، هو أنه لا يصدر عن الواحد الا شيء واحد ، وأن ما في العالم من كثرة وتركيب يصدر من الله بواسطة (تهافت س ١١٠ — ١١١) . وعلى هذا الأساس زعموا أن المبدأ الأول فاض من وجوده العقل الأول ؛ وهو موجود قائم بنفسه ، ليس بجسم ، ولا منطبق في جسم ، يعرف نفسه ، ويعرف مبدأه ، ويلزم من وجوده ثلاثة أشياء : إذا عقل مبدأه صدر منه عقل ثان ؛ وإذا عقل نفسه صدرت منه نفس الفلك الأقصى ؛ ومن حيث أنه ممكن الوجود بذاته يصدر منه جرم الفلك ؛ ويستمر الصدور على هذا النحو : فمن كل عقل تصدر ثلاثة أشياء ، حتى تنتهي إلى العقل العاشر المسمى « الفصال » ، وهو عقل فلك القمر .

برى الغزالي أن هذه « تحكمات » ، وهي على التحقيق ظلمات فوق ظلمات ، لو حكاها الإنسان عن منام رآه لاستبدل بها على سوء مزاجه . ثم يسأل الفلاسفة في أصل المعلوم الأول : هل كونه ممكن الوجود عين وجوده أو غيره ؟ إن كان عين وجوده لم تنشأ عنه كثرة ، وإن كان غيره فيجوز صدور الكثرة من واجب الوجود ؛ لأنه موجود وهو مع ذلك واجب الوجود ؛ وإن قيل : لا معنى لوجوب الوجود إلا الوجود ، فلا معنى لإمكان الوجود إلا الوجود (تهافت س ١١٧) . ثم يسألهم عن تعقل المعلوم الأول لمبدئه : هل هو عين وجوده ، وعين عقله نفسه ، أم لا ؟ فإن كان عينه لم تصدر منه كثرة ، وإن كان غيره فيجوز صدور الكثرة من واجب الوجود لأنه يعقل ذاته ويعقل غيره (أنواع الموجودات وأجناسها عقلا كلياً ، كما قال ابن سينا — تهافت س ١١٩ — ١٢٠ ، س ٢٥٨ مما تقدم) ؛ وكذلك الأمر في عقل المعلوم الأول لمبدئه إن كان بلا علة إلا المبدأ الأول ، وهو واحد ، ولا يتصور أن يصدر منه إلا واحد ، هو ذات المعلوم الأول ، وقد صدر ، فكيف صدر الثاني (تعقل المعلوم الأول لمبدئه) ؟ وإن كان بلا علة جازأت يصدر من واجب الوجود أشياء كثيرة . وهكذا يعضى الغزالي في الإلزام ؛ بل هو يقول إن الفلاسفة لهم أن يقولوا بالتربيع في المعلوم الأول ، فيزيدوا قوله إنه ممكن الوجود بذاته أو بالتخميس فيزيدوا القول بأنه واجب الوجود بغيره ، مما هو تعمق في الحوس . والتثليث لا يكتفى لأن جرم السماء الأولى لزم عندهم من معنى واحد من ذات المعلوم الأول (وهو كونه ممكن الوجود) ؛ ولكن في =

يرى الفلاسفة أن القول بأن الله خلق العالم من العدم قولٌ فاسد ،

== جرم السماء تركيباً ، فهو مركب من هيولى وصورة ، فلا بد لكل منهما من مبدأ ، وفيه نقطتان ثابتتان هما القطبان ، فلماذا تميت هاتان النقطتان دون سائر النقط ؟ والمعلول الثانى صدر عنه فلك الكواكب ، وهى كثيرة جداً ، ومختلفة من وجوه شتى ، فلماذا لا يجوز القول بأن الموجودات كلها ، على كثرتها ، صدرت من المعلول الأول ، أو بالأحرى من واجب الوجود ؟ وأخيراً يسخر الفزائى من دعوى الفلاسفة أن الموجود الأول من حيث هو ممكن الوجود صدر عنه جرم الفلك الأقصى ، ومن حيث تعقله لنفسه صدر عنه نفس الفلك ، ومن حيث تعقله لمبدئه صدر عنه عقل ، ويسألهم ما الفرق بين هذا القول وبين أن يقال إن الإنسان ممكن الوجود ، وهو يعقل ذاته ، ويعقل صانعه ، فيلزم أن يصدر عنه عقل ونفس وفلك ؟ وإذا قيل هذا فى إنسان يُسخر منه ، وكذلك ينبغى أن يُسخر منه إذا قيل فى غيره ، لأن إمكان الوجود لا يختلف باختلاف امکانات . ثم يقول الفزائى متعجباً من الفلاسفة : « فلست أدرى كيف يقنع المجنون من نفسه بمثل هذه الأوضاع ، فضلاً عن العقلاء الذين يشقون الشعر بزعمهم فى المقولات » — تهافت ص ١٣٠ .

واسكن ما رأى الفزائى نفسه ؟ هو يقول إن صدور الإثنين من الواحد ليس بمستحيل فى العقل ، ومن قال باستحالته فقد ادعى باطلاً ؛ لأن صدور شيئين من شيء واحد ليس مثل الجمع بين النفي والإثبات أو مثل كون الشخص الواحد فى مكانين ، وهو لا يعرف بضرورة ولا ينظر ، « فاما المانع من أن يقال : المبدأ الأول عالم قادر مرید ، يفعل ما يشاء وبحكم ما يريد ، يخلق المختلفات والامتناعات ، كما يريد ، وعلى ما يريد ؟ فاستحالة هذا لا تعرف بضرورة ولا نظر » . (تهافت ص ١٣١) — أما كيفية صدور الفعل من الله بالإرادة فهو فضول ، وطامع فى غير مطمع ، ولذلك يقول الفزائى مستهزئاً : « والذين طعموا فى ذلك رجع حاصل نظرهم الى أن المعلول الأول من حيث أنه ممكن الوجود صدر منه فلك ، وهكذا ، وهو حاققة لا بيان كيفية ، والعقل لا يُمحِل الخلق بالإرادة ؛ ولكن معرفة كيفية ذلك مما لا تنسح له القوى البشرية (تهافت ص ١١٠ — ١٣٢) .

على أن الفزائى لم يقتصر فى النقد على هذا ، بل هو يبطل فكرة أساسية للفلاسفة فى مسألة تعلق العالم بوجوده . يقول الفلاسفة إن العالم فعل لله ، وإن الله فاعل العالم وصانعه ، وهم يحملون معنى الصنع إلى : عدم ، ووجود بعد عدم (أى حدوث) ، ووجود . ويزعمون أن الشيء لا يتعلق بالفاعل من حيث عدمه ، لأنه لا تأثير للفاعل فى العدم ، إذ العدم لا يحتاج لفاعل . وكذلك لا يتعلق به من حيث كونه مسبباً بعدم (أعنى حادثاً) ، لأن كونه مسبباً ==

وهم لا يعرفون إلا القول بتعاقب الأعراض أو الصور على هيولى واحدة ، أغنى انتقال الشيء المتحقق من صورة ممكنة إلى صورة ممكنة أخرى . ولكن ألا يوجد شيء بعد أن لم يكن ؟ يجيب الغزالي بأن يسأل : أليس انطباع أشباح المحسوسات في العين ، بل انطباع صور العقولات في النفس ، استفتاحا لوجود ، يكون أو لا يكون ، من غير زوال ضده ، وإذا عُدمت كان معنى ذلك زوال الوجود من غير استعقاب ضده ^(١) ؟

== بعدم ليس بفعل قاعل « واشتراطه في كونه فعلا اشتراط ما لا تأثير للفاعل فيه بحال ، فلم يبق إلا أن يكون تعلق المفعول بفاعله من حيث وجوده ، وأن الصادر منه هو الوجود ، وهو النسبة الوحيدة بين الفاعل والمفعول ، وإذا لم يكن بينهما نسبة إلا الوجود ، فلا بد أن يكون المفعول مع الفاعل أزلا وأبداً ، وما من حال إلا وهو فيه قاعل له .

يجيب الغزالي على هذا بأن الفعل يتعلق بالفاعل من حيث الحدوث ، لا من حيث عدمه السابق ، ولا من حيث كونه موجوداً فقط ، والعالم لا يتعلق بفاعله في ثاني حال الحدوث (لأن الله يخلق فيه بقاءً به يبقى) ، بل في حال حدوثه ، أى خروجه من العدم إلى الوجود ، ولو نفينا عنه معنى الحدوث لم يعقل كونه فعلاً ، « وكونه مسبوقاً بالعدم ليس من فعل الفاعل وجعل الجاعل ، فهو كذلك ، لكنه شرط في كون الوجود فعل الفاعل ، وليس كل ما يشترط في كون الفعل فعلاً ينبغي أن يكون بفعل الفاعل ، فإت ذات الفاعل وقدرته وإرادته وعلمه شرط في كونه فعلاً وليس ذلك من أثر الفاعل » . فالغزالي يقول بالحدوث وإن كان ضعف دليله أحياناً يوشك أن يؤدي به إلى القول بالعدم (انظر هامش ص ٣٣٧ مما تقدم ، تهافت ص ١٠٣ — ١٠٩) .

(١) يرى الغزالي (تهافت ص ٩٠) أن الله يفعل العدم والوجود ، وأن الإيجاد والإعدام بإرادة القادر ، فإذا أراد أوجد ، وإذا أراد أعدم ؟ « وهذا معنى كونه قادراً على الكمال ، وهو في جلته لا يتغير في نفسه وإنما يتغير الفعل » . وقد تقدم ما للغزالي من أدلة على خلق العالم وحدوثه بعد أن لم يكن ، وهو وإن كان قد جوز أن يبقى العالم إلى الأبد (انظر ص ٣٣٦ مما تقدم) ، فإنه يقول بالإعدام ، ولكنه يخالف فيه رأى فرق المتكلمين ، (تهافت ص ٨٦ — ٨٩) ، فمثلاً ذهب البعض إلى أن الشيء يعدم بطريقتين ضده ، ولكن الغزالي يقول إن الشيء قد يزول أو يوجد من غير طريقين ضده أو زواله ، بل بفعل الله ؟ فالعدم ، من حيث ذاته ، هو فعل كالوجود .

ثم أليست نفوس الأدميين الجزئية المتكثرة حادثة من كل وجه ، على ما اختاره ابن سينا^(١) ؟

والإنسان لا يقف في تساؤله عند حد . فالوهم لا يزال يتراعى في ميدانه ، والتفكير يسير به إلى غير نهاية . وإذا قيل إنه لا نهاية للزمان والمكان فيمكن القول بأن تسلسل الملل والعلولات لا يتناهى . ولكن وجود شيء متناهٍ معين يحتم علينا القول بإرادة أزلية ، هي علة أولى متميزة عن جميع ما عداها من الملل ؛ والغزالي في هذه الضرورة متفق مع الفلاسفة^(٢) .

وأيًا ما كان فلا نرى بدءًا من الاعتراف بأن مذهب ابن سينا في الصور والنفوس ، وهو مذهب خيالي ، لا يقوى على الثبات أمام نقد الغزالي له .

٥ — الله والعناية :

وصلنا إلى الكلام في ذات الله . يرى الفلاسفة أن الله هو الموجود الواجب الوجود ، وأن ذاته عقل ، يصدر عنه ما يعلمه بطريق الفيض ، من غير أن يريد على الحقيقة ؛ لأن كل إرادة تقتضى أن يسبقها نقص — أى حاجة — ولا بد أن يصحبها تغير في المريد . والإرادة بحركة في مادة ؛ أما العقول المقارئة فلا تصدر عنها إرادة قط ؛ ولهذا فإن الله يتعلل بخلقاته تعللاً لا يخالطه نزوع ، وهو يعلم ذاته ، ويعلم المخلوق الأول الذى صدر عنه أو هو يعلم ، كما يقول ابن سينا ، الكليات ، أعنى أجناس الأشياء وأنواعها الأزلية^(٣) .

(١) تهافت ص ٧٢ ، ٧٣ ، ٧٤ .

(٢) التهافت ص ٤٦ — ٤٧ ، وانظر هامش ص ٣٣٥ مما تقدم .

(٣) انظر التهافت ص ١١٩ — ١٢٠ ، وص ٢٠٧ — ٢٠٨ مما تقدم .

أما عند الغزالي فله إرادة قديمة هي إحدى صفاته القديمة . والغزالي في مسائل الأخلاق والإلهيات ، يسير على مذهب أسلافه في أن العلم متقدم على الإرادة^(١) ؛ ولكنه يعتقد أنه إذا كان القول بعلم إلهي لا يتنافى مع وحدة الذات فالقول بإرادة إلهية لا يتنافى معها ، [فلا مبرر لتعاشي القول بالإرادة .] وهو يرى أن موضوعات المعرفة المتعددة وعلاقاتها المتنوعة بذات العارف ؛ بل شعور الإنسان بذاته ، أعني علمه بأنه يعلم ، كل هذه — إذا اعتبرناها بذاتها — تذهب إلى غير نهاية ؛ فلا بد من فعل إرادي يضع لها نهاية .

ونتم عمل إرادي أصيل في توجيه الإنسان لانتباهه ، أو تأمله لذاته ، كذلك العلم الإلهي نفسه ينتهي في جملة بفعل إرادي أزلي أصيل ، قالت الفلاسفة : إن الله يريد العالم لأنه يعلم أنه الأحسن ؛ والغزالي يقرر ، خلافاً لهم ، أن الله يعلم العالم ، لأنه يريد ، ويعلمه بإرادته إياه .

وإذا كان الله قد أراد خلق العالم ، وخلقته ، فهل يعزب عن علمه مثقال ذرة فيما خلق ؟ وكما أن إرادته الأزلية علّة لجميع الموجودات الجزئية . فعلمه الأزلي محيط بها جميعاً ، من غير أن يكون هذا مناقضاً لوحدة ذاته ، وإذن فالله يُعنى بالجزئيات^(٢) .

(١) لأن العلم شرط في الإرادة ، فلا إرادة إلا بعد علم بالمراد . انظر تهافت ص ٩٦ ،

٩٩ وهامش ص ٣٤٠ مما تقدم .

(٢) ذهب بعض الفلاسفة إلى أن الله لا يعلم إلا نفسه ، وأنه لا يعلم الجزئيات المنقسمة بانقسام الزمان إلى ما كان وما يكون وما هو كائن ؛ أما ابن سينا فقد قال إنه يعلم الأشياء كلها علماً كلياً لا يدخل تحت الزمان ولا يختلف باختلافه ؛ والله يعلم الأشياء بعلم كلي ، فيعلم الإنسان المطلق وخواصه ، أما ما يتميز به شخص عن شخص فهو من شأن الحس لا من شأن العقل . وإنما تنق الفلاسفة عن الله العلم بالجزئيات ، لأنها تنغير ؛ ولو كان يعلمها لتغير علمه ، لأن العلم =

وإذا اعترض معترض بأن القول بالعناية الإلهية يجعل كل موجود جزئياً واجباً ، أجاب الغزالي بمثل ما أجاب به « القديس أوغسطين » من أن العلم بالشيء قبل وقوعه لا يفترق عن العلم به بعد وقوعه ، أى أن علم الله منزّه عن اعتبارات الزمان .

ولنا هنا أن نتساءل : ألم يوضح الغزالي بحدوث العالم الذى أراد إثباته ، وبإرادة الإنسان فى أفعاله ، هذه الإرادة التى اتخذها أساساً لاستنباطه لم يتنازل

== تابع للمعلوم ، فإذا تغير المعلوم تغير العلم ، وكان البارئ محلاً للحوادث . يوافق الغزالي الفلاسفة فى غرضهم ؛ وهو نفي التغير فى القديم ؛ ولكنه يرى أن كلامهم يؤدى إلى أن المعلوم الأول أشرف من الواجب ، لأنه يعقل ذاته ومبدأه ومعلولاته الثلاثة ، وأنهم يجعلون الأول فى رتبة دون غيره ، ويقول مستهزئاً : « فقد انتهى منهم التعمق فى التعظيم إلى أن أبطلوا كل ما يفهم من العظمة ، وقربوا حاله من حال الميت الذى لا خبر له بما يجرى فى العالم ، إلا أنه فارق الميت فى شعوره بنفسه فقط ، وهكذا يفعل الله بالزائغين عن سبيله » . أما عند الغزالي فالله يعلم الأشياء كلها بجميع أحوالها ، بعلم واحد ، لا يتغير بحدوث الجزئى ووجوده وغنائه ، وهو علم بأنه سيكون ، وهو بعينه علم بوجوده ، وعلم بانقضائه . أما اختلاف أحوال الجزئى ، فهى إضافات لا ترجب تبدلاً فى ذات العلم والعالم ، كما أن تغير وضع شخص بالنسبة لآخر لا يوجب تغيراً فى الثابت ؟ وهكذا ينبغي أن نفهم الأمر فيما يتعلق بعلم الله ، ولا يسلم الغزالي بأن لإثبات العلم بهى الآن وبانقضائه بعد ذلك يحدث تغيراً فى العلم ، ويقول : لو أن الله خلق لنا علماً بقدم زيد غداً عند طلوع الشمس ، وأدام هذا العلم ، ولم يخلق غيره ولا غفل عنه ، لكُنّا نعلم بقدمه عند طلوع الشمس بالعلم السابق ؛ بل حاول الغزالي أن يلزم الفلاسفة القول بالاختلاف فى ذات البارئ ، لأنهم قالوا إنه يعلم كليات الأشياء ، مع أنها مختلفة كالحیوان المطلق والجماد المطلق ، ورغم ذلك قالوا إن العلم واحد ، ثم سألهم : أى الأصدين أبعد استحالة : إحاطة العلم الواحد بهى تنقسم أحواله إلى الماضى والآن والمستقبل ، أم إحاطته بأجناس وأنواع مختلفة ؟ وهو يعتبر أن التباين بين الأجناس والأنواع أشد من الاختلاف بين أحوال الشيء الواحد المتقسم بانقسام الزمان . وإذا لم يوجب الأول تعدداً فكيف يوجب الثانى ؟ ولماذا يجوز أن أن يحيط العلم الواحد بكل الأشياء فى الأزل والأبد . وللغزالي محاولات ، فوق هذا لإلزام الفلاسفة ، بناء على مذهبهم ، أنهم يقولون بالتغير فى واجب الوجود . (تهافت ص ٢٢٣ — ٢٣٨) .

عنه بحال ، ألم يضحَ بهذا في سبيل إقامة الدليل على تلك القدرة المطلقة ، وهي الإرادة القديمة الخالقة ؟ هذا العالم ، عالم الظلال والخيالات والرسوم ، كما يسميه الغزالي ، يتلشى لإثبات إرادة الله^(١) .

٦ — الإنسان :

والسألة الثالثة التي ردّ فيها الغزالي على الفلاسفة أقل شأنًا من المسألتين المتقدمتين من الوجهة الفلسفية ، وهي إنكار بعث الأجساد^(٢) .

يرى الفلاسفة أن النفس وحدها هي التي يستحيل عليها الفناء ، سواء أكانت بشخصها أم باعتبارها جزءاً من النفس الكلية ؛ أما الجسد فمآله إلى الفناء . وقد أدّت هذه الأثنية من الوجهة النظرية إلى مذهب خلقى ينزع إلى الزهد ، ولكن كان من السهل جداً أن تنقلب في الواقع مذهباً إباحياً^(٣) ؛ فأثارت شعور الغزالي الخلقى والدينى . وإذا كان على الجسد واجبات وتكاليف فيجب أن تكون له حقوق وثواب أو عقاب . ولا يصحّ لنا أن نفكر جواز البعث ، [أو أن نعجب منه] ؛ لأنّ تعلق النفس بجسمها (الجديد) ليس أمحب من تعلّقها بهذا الجسم الترابى من قبل^(٤) ، هذا التعلّق الأخير الذى قال به الفلاسفة .

(١) إن رأى الغزالي فى العالم هو أنه حادث بعد أن لم يكن ؛ وحدوثه بفعل إرادة قديمة ، وهذه الإرادة هي التي أحدثت العالم ، وهي التي تعدمه إن أرادت . والغزالي ، إذ أنكر فعل الطبيعة ، ورد كل ما يقع فيها من حوادث إلى الإرادة الإلهية ، إلى جانب قوله بحدوثها ، يجرّد العالم من خصائصه عند الفلاسفة ، وهي القدم والبقاء والفعل الدائى .

(٢) تجد هذه المسألة مفصلة ، وتجد أدلة الفلاسفة والرد عليها فى التهاات من

س ٣٤٤ — ٣٧٥ .

(٣) انظر مثلاً المنقذ س ٨ — ٩ .

(٤) انظر كتاب المغنون به على غير أهله س ٢٢ طبعة مصر ١٣٠٩ هـ .

وإذن فكل نفس ستتخذ لها يوم البعث جسداً جديداً يناسبها . والنفس هي الإنسان على الحقيقة ، [والإنسان بنفسه لا يبدنه] ؛ أما المادة التي ستكون منها الأجساد في اليوم الآخر فلتكن أى مادة كانت ^(١) .

٧ — مذهب الغزالي الكلامي :

يتضح من هذه الآراء الأخيرة أن مذهب الغزالي في الكلام لم يسلم من تأثير النظر الفلسفي ؛ وقد انتفع بالآراء الفلسفية ، شعر بذلك أو لم يشعر ؛ ومثله في ذلك مثل آباء الكنيسة في الغرب ؛ ولهذا بدع مسلك الغرب مذهبهم زمناً طويلاً ^(٢) . وفي الحق أن مذهب الغزالي فيما يتعلق بذات الله وبالنفس الإنسانية تتجلى فيه عناصر كثيرة غريبة عن مبادئ الإسلام الأولى ، ويمكن ردها إلى الحكمة الوثنية من طريق علماء النصارى واليهود ، ومن طريق فلاسفة الإسلام من بعدهم .

وعند الغزالي أن الله ، رب العالمين ، ورب محمد ، هو موجودٌ ، حيٌ ؛ ولكن مذهب الغزالي في ذات الله أقرب إلى التنزيه مما هو في اعتقاد عامة المسلمين أو في المذاهب المخالفة لمذهب المعتزلة . وأكد طريق معرفة الله هو أننا

(١) يقول الغزالي : « وذلك (البعث) يمكن بردها (النفس) إلى بدن ، أى بدن كان ، من مادة البدن الأول أو من غيره ، أو مادة استوائت خلقها ، فإنه هو بنفسه لا يبدنه ... » (تهافت ص ٣٦٤) .

(٢) جاء في طبقات السبكي (ج ٤ ص ١١٤) أن علي بن يوسف بن تاشفين أمر بحرق كتب الغزالي ، لما قيل له إنها مشتملة على الفاسقة ، لأنه كان يكرهها .

يجب أن تنفي عنه كل صفات المخلوقات . ولكن ليس معنى هذا أنه معطل عن الصفات ، بل الأمر على العكس من ذلك^(١) .

(١) زعم الفلاسفة أن توحيد الباري يحتم أن تنفي عنه الكثرة بجميع وجوهها ، وهي : كثرة الانقسام العقل أو الوهمي بطريق الكمية ؛ وكثرة الانقسام العقل ، لا بطريق الكم ، كالانقسام الجسم إلى هيولى ومورة ؛ والكثرة بالصفات ؛ والكثرة العقلية الحاصلة بالتركيب من الجنس والنوع ؛ والكثرة التي تلزم من جهة تقدير ماهية ووجود لهذه الماهية . والفلاسفة ، وإن وصفوا الباري بأنه أول ، ومبدأ ، وجوهى ، وعقل ، وعاقل ، ومشوق ، وجواد ، فإنهم يزعمون أن كل ذلك عبارة عن معنى واحد ، وأن الأساى إنما تكثر بإضافة شىء إليه ، أو إضافته إلى شىء ، أو سلب شىء عنه ؛ والسلب والإضافة لا يوجبان كثرة (راجع تفسيرهم لهذه الصفات وغيرها بما يجعلها مجرد سلب أو إضافة —) تهافت ص ١٥٣ — ١٦٢) ، وكذلك أنكروا ما ذهب إليه المتكلمون من وجود صفات زائدة على الذات ، لأن إثباتها يوجب كثرة في الذات ، وأجازوا إطلاقها لورود الشرع بها ، ولكنهم يرجعونها إلى ذات واحدة .

وهنا مجال لمقارنة معنى الألوهية عند الفلاسفة وعند الفزالي ، فالله عند الأولين بسيط ، هو وجود محض ، وليس له ماهية ، ولا حقيقة يضاف الوجود إليها ، بل عندهم أن الوجود الواجب له كالمماهية لغيره . ودليلهم أنه لو كان له ماهية لكان الوجود مضافاً إليها (كما يضاف وجود مثلث في الخارج إلى ماهيته في العقل ، وهي أنه شكل محدود بثلاثة أضلاع) وتاباً لها ، فيكون الوجود الواجب معلولاً ؛ وحقيقته عندهم أنه واجب ، وهو ماهيته . أما عند الفزالي فإن الله ذات ، لها صفات قديمة مع ذاته ، والذات لا تحتاج في قوامها للصفات ، والصفات محتاجة لها ، وكما أن ذات واجب الوجود قديم ، لا فاعل له ، فكذلك صفته قديمة ولا فاعل لها (تهافت ص ١٦٦) ؛ والصفة في ذاته ، وليست ذاته قائماً بغيره (ص ١٦٨) ، وهو يذهب إلى أن لله ماهية موجودة ، ووجودها مضاف إليها ، ووجود الماهية لا يتنى الوحدة ، والماهية لا تكون سبباً للوجود الحادث ، فكيف تكون سبباً للوجود القديم ؛ ويقول : « وجود بلا ماهية ولا حقيقة غير معقول ؛ وكما لا نقول عدماً مرسلًا إلا بالإضافة إلى موجود يقدر عدمه ، فلا نقول وجوداً مرسلًا إلا بالإضافة إلى حقيقة معينة ، لا سيما إذا تبين ذاتاً واحدة ، فكيف يتعين واحداً متميزاً عن غيره بالمعنى ولا حقيقة له ؟ فإن تنفى الماهية تنفى للحقيقة ، وإذا نفيت حقيقة الوجود لم يبق الوجود ، فكأنهم قالوا موجود ولا موجود ، =

وتعدد الصفات لا ينافي وحدة الذات . بل في الأجسام ما يماثل ذلك :
فلا يمكن أن يكون الشيء أبيض وأسود في وقت واحد ؛ ولكنه قد يكون بارداً
يابساً معاً . ولكن يجب على الإنسان ، حينما يضيف لله صفات مما يُضاف
للإنسان ، أن يعتبر لها معنى أسمى من معناها بالنسبة للإنسان ومغايراً له ؛ لأن الله
عقل محض ، وهو ، فوق قلبه بكل شيء وقدرته على كل شيء ، يتصف بأنه
خير محض وأنه لا يهرب عنه شيء .

وهو متناقض ، (تهافت ص ١٩٧ — ١٩٨) . وعند الغزالي أن الفلاسفة ، إذ أنكروا
الماهية ، ظنوا أنهم يزهون بالباري ، فأنتهى كلامهم إلى النفي المجرد ، فإن نفي الماهية نفي للحقيقة
(ص ١٩٨) ؛ أما قول الفلاسفة إن حقيقة أنه واجب الوجود ، فالغزالي يقول رداً عليهم :
لا معنى للواجب إلا نفي العلة ، وهو سلب لا تقوم به حقيقة . (١٩٩) .

يقول الغزالي إذن بأن للباري ماهية وحقيقة ، وربما يظن من هذا أن الغزالي يقول بأن
حقيقة الباري ووجوده غير ماهيته ، ولكن الذي يبعد هذا الظن هو أن الغزالي ينكر
الكليات على أنها ماهيات معقولة ، كما قال الفلاسفة (بأنها ماهيات وحقائق بالنسبة لوجود
أشخاصها في الخارج ، وهذا هو أساس التمايز بين الوجود والماهية عند الفلاسفة) . يقول
الغزالي إن الله له ماهية وحقيقة بمعنى أنه متحقق وموجود بماهيته . ويحسن ، زيادة في
الإيضاح ، أن نبين رأي الغزالي في المعاني الكلية : لا يسلم الغزالي بالمعنى الكلي ، كما قال
به الفلاسفة ، بمعنى أنه حال في العقل ، بل عنده أنه « لا يحل في العقل إلا ما يحل في الحس » .
ولكن الحس لا يقدر على تفصيل ما يحل فيه ، والعقل يقدر على ذلك ، والشيء الذي في العقل ،
وهو الذي يحصل من تفصيل وتحليل ما يأتي من الحس ، يشبه الجزئي الخارجي ، إلا أنه
يناسب الجزئي وأمثاله مناسبة واحدة ، فيقال إنه كلي على هذا المعنى : أي أن في العقل صورة
للمعقول المفرد الذي أدركه الحس أولاً ؛ ونسبة هذه الصورة إلى سائر آحاد المفرد الذي أدركه
الحس بعد ذلك نسبة واحدة ، فإذا رأينا إنساناً حصلت له صورة في العقل ، فإذا رأينا إنساناً
آخر لم تحدث صورة جديدة ، ولكن لو رأينا حيواناً حصلت صورة جديدة ، فالصورة التي
تنطبق في خيالنا من الشيء تكون مثالا لكل فرد من أفرادها ، « فقد يُظن أنه كلي
بهذا المعنى » .

فالعقل يفصل الجزئي إلى عناصره فتحصل منه صورة ثابتة تكون مثالا للمفردات الأخرى ،
وهذا لا يثبت الكلي الذي قال به الفلاسفة (تهافت ص ٣٣٠ — ٣٣٣) .

وبفضل هذا الحضور الإلهي عند كل شيء تكون الدنيا أقرب إلى الآخرة مما نتصوره عادة .

فمن يرى هنا اتجاهًا إلى تنزيه الذات الإلهية ؛ ولكن البعث والحياة الآخرة يصبحان أقرب إلى الروحانية مما في هذه الدنيا . والرأى الفلسفي « الغنوسطي » القائل بثلاثة أو أربعة عوالم يجعل مثل هذا الرأى ممكناً . فهناك عوالم بعضها فوق بعض : العالم الأرضي المحسوس الذي يعيش فيه الآدميون ؛ وعالم العقول السماوية ، ومنه النفس الإنسانية ؛ وعالم الملائكة الذي فوق السموات ؛ ثم ذات الله الذي هو النور الأصفي والعقل الأكمل . والنفس الصالحة التي أشرق فيها النور تخرج من العالم الأدنى ، وتجتاز السموات ، حتى تمثل بين يدي الله ؛ لأن حقيقة روحانية ، وجسدها في المعاد روحاني أيضاً .

ويختلف أفراد الإنسان بعضهم عن بعض كما تختلف العوالم ، وكما تختلف مراتب النفوس ؛ فالإنسان الذي لم يخلص من قيود الحس يجب عليه أن يكتفي بالقرآن والحديث ، ولا يجوز أن يتجاوز نصوص الكتاب ؛ ودراسة الفقه غذاؤه . أما الفلسفة فهي بالنسبة له سمٌّ قاتل ؛ ولا يجوز لمن لا يعرف السباحة أن يقترب من مزلق الشطوط^(١) .

(١) يردد الغزالي هذا المعنى كثيراً في كتابه « إلجام العوام من علم الكلام » ، فيقول إن النظر العقلي في أمور الدين بحر عظيم ، ينبغي ألا يتزله العاوي ، وعلى العاوي أن يتمسك بظاهر الكتاب والسنة بلا تأويل ، وتأويل العاوي يشبه خوض البحر ممن لا يحسن السباحة ، وفي حكم العوام عند الغزالي : الأديب ، والنحوي ، والمحدث ، والمفسر ، والفقيه والمتكلم ، وكل من لم يتجرد لتعلم السباحة في بحار المعرفة ، ويقصر عمره عليه ، بعد زهد وإخلاص وعمل بالمرع ؛ وينتهي الغزالي إلى « أن أدلة القرآن مثل الغذاء ينتفع به كل إنسان ، وأدلة المتكلمين مثل الدواء ينتفع به آحاد الناس ، ويستغنى به الأكثرون » .

ولكن لا يزال يوجد قومٌ يلقون بأنفسهم في البحر ، لكي يتعلموا السباحة ؛ وهم يريدون أن يرتقوا بإيمانهم إلى مرتبة العلم ، فيسهل وقوعهم في الشك والكفر ، ويرى القزالي أن الدواء الناجع لهؤلاء ، هو إلهام الكلام ، وما كُتب في الرد على الفلاسفة .

ولكن نتم قومٌ هم في أعلى مرتبة من مراتب الكمال الإنساني ، وهم يشاهدون حقيقة العالم الروحاني من غير نظر عقلي شاق ؛ بل بنور يقذفه الله في قلوبهم ؛ وهؤلاء هم الأنبياء وأهل الكشف من الصوفية ؛ ويمكن أن يُعتبر القزالي واحداً منهم . هم يشهدون الله في كل شيء ، يشهدونه وحده في الكون وفي أنفسهم ؛ وهم يشهدونه أحسن شهود في أنفسهم ، لأنها وإن لم تكن نظيرة الله فهي شبيهة به ؛ فيأله من تغيير شمل كل هذا العالم الخارجي فالأشياء التي يخيّل إلينا أنها موجودة متحركة في الخارج صارت حالاً من أحوال النفس ، أو صفة من صفاتها ؛ وهذه النفس تبلغ سعادتها العظمى ، متى أحست بفنائها في الله . فالأشياء كلها وَحْدَةً يؤلف بينها الحب . والعبودية السكاملة لله تسمو على الخوف من العقاب أو رجاء الثواب ، وتتجاوزهما إلى مقام فيه تحب النفس خالقها حباً روحانياً . والإنسان الصالح الذي لم يكمل مُطَالِبٌ بالرضا والشكر ؛ أما العبد الكامل فهو في مقام فوق الرضا والشكر ، وهو يحب الله ويشكره راضياً ، حتى في هذه الحياة .

٨ - الوحي والتجريد :

يتبين مما تقدم أنه توجد ثلاث مراتب في الإيمان أوفى اليقين : أولها إيمان العامة المستند إلى الخبر ، فالعامة يصدقون ما يخبرهم به أهل الثقة ، كان

يُقال لهم : إن فلاناً في الدار ؛ وثانيها معرفة العلماء التي يتوصلون إليها بالاستنباط ، فهم قد سمعوه يتكلم ، فاستنبطوا أنه في الدار ؛ غير أنه توجد مرتبة ثالثة هي يقين العارفين الذين يشهدون الحق دون حجاب ، وهم قد دخلوا الدار ورأوا الرجل بأعينهم .

ويجعل الغزالي للتجربة^(١) شأنًا كبيراً في كل شيء ، خلافاً للمتكلمين والفلاسفة ؛ فإنهم بمعانيهم الكلية تحيّنوا من حق الجزئيات للتعددية الموجودة في هذا العالم المحسوس . ونحن إنما نعرف كميّات الأشياء المحسوسة ، وعدد الكواكب مثلاً ، بطريق التجربة وحدّها ، لا باستنباطها من المعاني المجردة ؛ وهذه المعاني أقل من أن تحيط بكل ما في نفوسنا من أحماق وما تبلغه من آفاق . وأحاب الله يلتقون علماً لدنياً لن يطّلع عليه العلماء الذين يعتمدون على الاستنباط العقلي ؛ ولا يرتقى إلى ذلك المقام الرفيع في العلم إلا قليلٌ جداً من الناس وهم فيه يلتقون بالرسل والأنبياء من جميع الأزمنة ؛ ولذلك فإن أتباعهم واجبٌ على من هم أدنى منهم مرتبة في المعرفة .

ولكن كيف السبيلُ إلى معرفة الروح الذي هو أسمى من روحنا ، والذي نحن في حاجة لهدايته ؟ هذا سؤال قد يتحطّم على صخرته كلُّ مذهب ديني الصبغة لا يستطيع الاستغناء عن الوساطة الإنسانية [بين الخالق والإنسان] ، إذا نظرنا إلى الدين بمنظار العقل الخالص^(٢) . وإجابة الغزالي عليه أيضاً إجابة

(١) يستعمل الغزالي هذا اللفظ كثيراً بمعنى معرفة خواص الأشياء كما في الطب ، وبمعنى مشاهدة الإنسان ما في نفسه ، وبمعنى تذوق الحقائق بالقلب ، وبمعنى نظر الأمر واستنباط الحكم .

(٢) ربما يكون قصد المؤلف أن يقول إن البيانات التي تقول بتوسط إنسان ما بين الناس وبين خالقهم ، كالإسلام واليهودية ، يصعب عليها الإجابة على هذا السؤال ، لأن الوساطة =

قِلَّةٌ ؛ فهو يعتقد اعتقاداً جازماً أن أدلة العقل وحدها لا تكفي لإثبات نبوة نبي ، ويقول : إنما نعرف النبي أو العارف الذي يتلقى علمه عن الله ، لأن الله أعطاه نموذجاً من خصائص النبوة نشاهده في نفوسنا ، ولا يحصل اليقين بصحة نبوة شخص إلا بمعرفة أحواله ، وبتجربة ما قاله في العبادات ومعرفة مبالغ تأثيرها في تصفية القلب . واعتقادنا بأن القرآن كلام الله حقيقة ، ليس يقيناً بأدلة نظرية ، بل هو يقين إفتاعي . والمعجزة وحدها لا تُقنع بنبوة النبي ، ولكن الوحي في جملته ومعرفة أحوال النبي الذي يحمله للناس وشخصية هذا النبي ، كل هذه تحدث في النفوس التي فيها نموذج النبوة تأثيراً لا تملك له دفماً ؛ وإذا انجذبت النفس بقوة هذا التأثير تجافت عن دار الغرور وأقبلت على سلوك الطريق للوصول إلى الله^(١) .

== يفر مثلنا ، ويصعب أن نسلم له بالمكانة الممتازة بالنسبة لنا . أما التصراعية وفيها الوساطة لله في صورة البشر فالأمر فيها أسهل في نظره . ولكن إذا صعب إثبات نبوة نبي فما هو أهم من منها أصعب .

(١) يقول الغزالي إن كل إدراك من الإدراكات خلق ليطلع به الإنسان على عالم من الموجودات ، وكما أن العقل طور من أطوار الإنسان يدرك به أنواعاً من العقولات لا تدركها الحواس ، فالنبوة طور يدرك فيه الإنسان الغيب ، وأموراً لا يدركها العقل ، وقد يدرك الإنسان في نومه ما سيكون من الغيب إما صريحاً أو في كسوة مثال يكشف عنه التعبير ، وهذا النموذج من النبوة مع الإنسان ؛ أما ما هذا من خواص النبوة فإنما يدرك بالتدقيق من سلوك طريق التصوف ، فالإنسان يدرك بعض خواص النبوة بأنموذج فيه وهو النوم ، أما إن كان للنبي خاصية ليس للإنسان العادي منها أنموذج فلا يمكنه فهمها ، فكيف يمكن تصديقها ؟ ولا سبيل إلى ذلك بيضاعة العقل . وفي أوائل طريق التصوف يحصل في نفس الإنسان أنموذج يؤتبه نوماً من التدقيق يكتفي لإيمانه بأصل النبوة . أما الاستيقان بنبوة شخص معين فهو لا يكون إلا بمشاهدة أحواله ، أو معرفتها بالتواتر ، بمد معرفة حال الأنبياء من كثرة النظر في القرآن والأخبار . وإذا جرب الإنسان ما يقوله النبي في العبادات ، وعرف تأثيره في تصفية القلب ، ورأى صدق أقواله ، ==

٩ - نظرة إصحائية :

ولا ريب أن الغزالي أوجب شخصية في تاريخ الإسلام ؛ ومذهبه صورة لشخصيته . زهد الغزالي في محاولة تفهم هذا العالم أو حب الدنيا ، ولكنه أدرك المسألة الدينية أعظم مما أدركها فلاسفة عصره . فقد كان هؤلاء الفلاسفة عقليين في نزعتهم ، شأن أسلافهم اليونان ، فاعتبروا أن مقررات الدين ثمرة للقوة المتخيلة أو الوهم من جانب الشارع ، بل ثمرة لهواه ؛ ورأوا أن دين المتديين إما انقياد وطاعة عمياء [عند البعض] أو هو ضرب من المعرفة ، فيه حقائق أدنى مرتبة من حقائق الفلسفة [عند البعض الآخر] .

يعارض الغزالي هذا الرأي بأن يبين أن الدين ذوق وتجربة من جانب القلب والروح ، وليس مجرد أحكام شرعية أو عقائد تلقى ، بل هو أكثر من ذلك ؛ هو شيء يحسسه المتدين بروحه إحساساً حياً .

ولا يحس كل إنسان بروحه ما يحس به الغزالي . والدين لا يستطيعون متابعته إذ يمرج ، على أجنحة التصوف ، في مدارج السالكين متخطياً حدود

== حصل له اليقين بالنبوة ؛ « فن ذلك الطريق فاطلب اليقين بالنبوة ، لا من قلب العصاة ثعباناً وشق القمر ، فإن ذلك إذا نظرت إليه وحده ، ولم تنضم إليه القرائن الكثيرة الخارجة عن الحصر ، ربما ظننت أنه سحر وتخييل » (منقذ ص ٢٤ - ٢٦) . وراجع رأى الغزالي في النبوة كما يبينه في كتابه « القسطاس المستقيم » وهو في هذا الكتاب يبين « طريق العارفين » الذين ينظرون فيما في الوحي من حقيقة وما يأتي به من منهج لإدراكها ثم يطبقون هذا المنهج لمعرفة الحقيقة بوجه عام فإذا وصلوا من ذلك إلى معرفة الحق بوجه عام عرفوا أن الوحي حق وأن صاحبه نبي حق .

المعارف التي يمكن اكتسابها بالتحصيل العادي ، لا يحصى لم عن الإقرار بأن محاولات الوصول إلى الله ، مهما كان فيها من مغامرة في ميادين المجهول ، ليست أقل شأناً في تاريخ العقل الإنساني من مسالك فلاسفة عصره ، وإن بدت هذه المسالك أدنى إلى اليقين ؛ لأن أصحابها إنما ساروا في بلاد قد كشفها غيرهم من قبل^(١) .

(١) حاولت فيما تقدم أن أفعل المسائل الفلسفية التي تعرض لها المؤلف بعض التفصيل ، ولكن بقي بعد هذا مسائل في رد الغزالي على الفلاسفة ، لم يتناولها المؤلف ، ويستطيع القارئ أن يرجع إليها في كتاب التهافت ؛ ويبقى أيضاً بيان القيمة الفلسفية لكتاب الغزالي ، بعد بحث رد ابن رشد عليه ؛ وكذلك بيان موقف الغزالي بين الدين والفلسفة بعد دراسة مؤلفات أخرى له ورسائل نفي فيها منجى الفلاسفة ، ويضاف إلى هذا بحث في مدى قيمة العقل في مذهبه ومدى ما كان لرده على الفلاسفة من أثر في حياة الفلسفة في الإسلام .

٢ - أصحاب المختصرات الجامعة

١ - مسألة الفلسفة :

لو أننا نكتب تاريخاً لطرق التعليم عند الأمم الإسلامية ، لكان يتحتم علينا أن نجعل لهذا الموضوع مكاناً أكبر مما جعلناه في هذا الكتاب ، فلا بد لنا أن نتناوله بإيجاز في هذا المقام .

كثيراً ما يُقال إن الغزالي قضى على الفلسفة في الشرق قضاء مبرماً ، لم تبق لها بعده قائمة ؟ ولكن هذا زعم خاطئ لا يدل على علم بالتاريخ ، ولا على فهم لحقائق الأمور . فقد بلغ عددُ أساتذة الفلسفة وطلابها في المشرق بعد عصر الغزالي مئاتٍ ، بل ألوفاً . وكما أن علماء التوحيد ظلوا متمسكين بأدلتهم الجدلية الكلامية يؤيدون بها المقائد ، فكذلك لم يكن علماء الفقه أقلَّ تشبُّهاً بتدقيقاتهم وتفرعاتهم ؛ ودخل في الثقافة العامة قدرٌ من الآراء الفلسفية .

نعم ، لم تستطع الفلسفة أن تحرز لنفسها المكان الأول ، ولم يتيسر لها أن تحتفظ بالتقدير الذي كانت تيمتع به من قبل . ويُروى في حكاية من حكايات العرب أن أحد الفلاسفة وقع سجيناً ، فأراد رجل أن يشتريه ويسترقه ، فسأله : لأي عمل تصلح ؟ فأجاب : أصليح لأن أكون حُرّاً طليقاً . ولا بد للفلسفة من الحرية ، ولكن أين كانت هذه الحرية في الشرق ؟ كان الخلاص والتحرر من أعباء الحياة المادية ، وكذلك حرية البحث لأجل البحث ، يتضاءلان باستمرار في البلاد التي استأثر بالأمر فيها حكامٌ غير مستنيرين ، لم يكونوا أهلاً لأن

يحموا حرية الفكر ، ويكفلوها لأصحابها . وكان الفلاسفة عرضة للاضطهاد في بلاد كثيرة ، وذلك لأنهم اعتُبروا خطراً على الدين والدولة .

على أن هذه الحالة لم تكن سوى علامة من علامات الانحلال والتدهور العام في الحضارة . ورغم أن رحالة الغرب في القرن الثاني عشر الميلادي (السادس من الهجرة) أشادوا بمدح حضارة الشرق ، فإن هذه الحضارة كانت في حالة هبوط ، إذا قيست بما كانت عليه في العصور السابقة ، ولم يستطع أحد أن يزيد شيئاً في أية ناحية من نواحي الحياة على ما بلغه المتقدمون ، لأن العقول كانت من الضعف بحيث مجزت عن ذلك وركدت حركة الإنتاج العلمي ، ولم يكن للمؤلفين الكثيرين الذين جاءوا في القرون التالية من الفضل سوى حسن الاختيار من كتب المتقدمين ، وانتهى أمر النظريات الفقهية والكلامية بظهور التصوف . وكذلك الفلسفة ؛ فلم يشعر أحد ، بعد الرئيس ابن سينا ، أن عليه أن يأتي بآراء مبتكرة . وجاء عصر المختصرات والشروح والحواشي والتعليقات . وفي مثل هذا كان العلماء يقضون وقتهم في المدارس . أما عامة المؤمنين فإنهم أخذوا ينقادون لشيوخ الطرق الصوفية شيئاً فشيئاً .

٢ — الثقافة الفلسفية :

كان أكبر ما أخذته الثقافة العامة من العلوم الممهدة للفلسفة شيئاً قليلاً من الرياضيات ونحوها ، وكان ذلك في العادة ، مسائل أولية جداً . واقتبس أهل الفرق الصوفية أجزاء كثيرة من الحكمة الفيثاغورية والأفلاطونية ؛ وإنما أخذوا بها لكي تفيدهم في تأييد الاعتقاد في الأولياء وفي الخوارق ، وتزيّنت منها

« ثيوصوفية » (Theosophy) ^(١) مُجَدِّبةٌ مُلْقَنةٌ من مختلف الآراء ، ثم إن أصحاب هذه النزعة اعتبروا أرسطو من أساتذهم ، معتمدين — بطبيعة الحال — على كتب منهجولة نسبت إليه ؛ وقد جعلوه من تلاميذ أغاثاديمون وهرمس .

أما أهل العقول المتزنة فإنهم لزموا مذهب أرسطو في الأمور التي وافقت آراءهم الخاصة أو نمتت مع عقيدة أهل السنة ؛ وأخذ أغلبهم بمذهب ابن سينا ، ولم يرجع إلى الفارابي ، أو يحاول الجمع بينه وبين ابن سينا إلا قليلون . وكذلك قلت عناية الناس بمباحث الطبيعة وما بعد الطبيعة ، وزادت عنايتهم بالأخلاق والسياسة ؛ أما المنطق فهو العلم الوحيد الذي كان يدرسه الجميع ، إذ كان من اليسير أن يوضع في القالب المدرسي وضعاً جيداً ؛ وكان المنطق الصوري أداة يستطيع أن ينفع بها كل متعلم . وكل شيء يمكن البرهنة عليه بطريق المنطق ، وحتى لو تبين الإنسان بطلان دليل ما ، لوجد عن ذلك عزاء في أن المدلول لا يبطل ، فقد يكون صحيحاً ، وإن كان الدليل لم يوضع على الوجه الصحيح ^(٢) .

(١) تدل هذه الكلمة ، كما يؤخذ من تركيبها (معناها الحكمة الإلهية) على نوع من الفكر الديني الفلسفي يدعى أصحابه معرفة خاصة بالذات الإلهية ؛ ويقولون أحياناً إن هذه المعرفة نتيجة لفعل قوة أعلى أو لوصى خارق للعادة . وأحياناً لا يقال إنها نتيجة وصى ، بل إنها أعمق حكمة نظرية لأصحابها . وعلى أن « الثيوصوفيين » يتحدثون بالكلام في الذات الإلهية ، ويحاولون تحليل هذا العالم ، عالم الظواهر ، بأنه فعل قوى في الذات الإلهية نفسها .

(٢) كانت أدلة المتقدمين من المتكلمين تتوقف على إثبات مسائل ومقدمات ، مثل إثبات الجوهر الفرد ، والخلاء ، وأن العرض لا يقوم بالعرض ، وأنه لا يبقى زمانين . وجعل المتكلمون كالباقلائي ، هذه المسائل تبعاً للعقائد الإيمانية في وجوب اعتقادها ، لتوقف أدلتهم عليها ، ولأنهم كانوا يعتقدون أن بطلان الدليل يؤذن ببطلان المدلول . ولكن جاء بعد الباقلائي قوم محصوا هذه المسائل والمقدمات ، خالفوا الكثير منها بالبراهين ، وخالفوا ما كان يذهب إليه المتقدمون من أن بطلان الدليل يبطل المدلول ، فسميت طريقهم طريقة التأخرين . وأول من كتب في طريقة الكلام على هذا المنحى الإمام الغزالي وتبعه الإمام ابن الخطيب .

وقد جعل أبو عبد الله الخوارزمي ، في أواخر القرن الرابع الهجري ، المنطق مكاناً في كتابه الجامع^(١) أكبر مما جعل للطبيعة أو للإلهيات . وحدث مثل هذا في كثير من الموسوعات والكتب الجامعة التي كتبها العلماء بعد ذلك . ثم إن علماء التوحيد صاروا يقدمون لمذاهبهم بمباحث منطقية وأقوال فيما يسمى اليوم بنظرية المعرفة ، جرت عاديهم فيها على الإشادة بالعلم . ومنذ القرن السادس الهجري ظهرت كتب كثيرة عالجت منطق أرسطو على ترتيب جديد ؛ ولتقتصر في هذا المقام على ذكر مؤلفات الأبهري (٦٦٣ هـ - ١٢٦٤ م)^(٢) الذي وضع ملخصاً للمنطق كله بعنوان « إيساغوجي » (eisagoge) مثلاً للكتب التي كانت متداولة بين المتعلمين ، والتي شرحها العلماء مراراً ، وكذلك مؤلفات القزويني^(٣) (المتوفى عام ٦٧٥ هـ - ١٢٧٦ م) .

ولا تزال مختصرات القرنين السابع والثامن للهجرة تستعمل إلى يومنا هذا في الجامعة الأزهرية بالقاهرة ، وهي أكبر معهد إسلامي في العالم ؛ وتنطبق على هذه الجامعة عبارة طالما انطبقت علينا ، وهي : « أن يبدأ الإنسان بدراسة المنطق »^(٤) . ولا حاجة بنا إلى بيان أن ذلك لم يشر أحسن مما أثمر عندنا . ويحد الطلاب لذة في دراسة قواعد المنطق التي اكتشفها الفلاسفة القدماء ، وهم بذلك لا يتعدون حدود الشريعة ؛ ولكنهم إذ يفعلون ذلك يسخرون من أولئك الفلاسفة ومن متكلمي المعتزلة « الذين كانوا يؤمنون بالعقل » فيعتمدون عليه .

(١) ربما يقصد كتاب الخوارزمي للسمى مفاتيح العلوم .

(٢) هو أنير الدين مفضل بن عمر الأبهري ، وله عدا الإيساغوجي ، كتاب هداية الحكمة ويشمل المنطق والطبيعات والإلهيات .

(٣) هو نجم الدين علي بن عمر القزويني السكاتب ، صاحب الرسالة الشمسية في القواعد المنطقية .

(٤) ردد جوته في « فارست » هذه العبارة .

٦ - الفلسفة في المغرب

١ - بواكيرها

١ - عصر بني أمية :

يتكوّن العالم الإسلامي في الغرب من : شمال غرب أفريقية ، ومن إسبانيا وصقلية . فأما أفريقية فنشأتها ثانوي ، وأما صقلية فهي تنحون نحو إسبانيا ، وسرعان ما استولى عليها النورمانديون الذين جاءوها من جنوب إيطاليا . وأول ما يعنينا هو أن نتكلم عن إسبانيا الإسلامية أو الأندلس ، فذلك أقرب إلى فرضنا .

كانت حضارة المشرق تنتقل إلى الأندلس ، كأنها مسرحية تُمثل للمرة الثانية . وكما أن التزاوج وقع في المشرق بين العرب والأعاجم ، فقد وقع في المغرب بينهم وبين الإسبان ؛ وكان في المشرق الترك والقر ، أما في المغرب فتجد بربر شمال أفريقية يستعملون دائماً قوتهم الغليظة في تقويض بناء الثقافة الرفيعة .

وبعد أن سقطت دولة بني أمية في الشام (١٣٢ هـ - ٧٥٠ م) ، فرّ أحد أمراء البيت الأموي ، وهو عبد الرحمن بن معاوية ، إلى الأندلس ، واستطاع أن يكافح حتى أصبح أميراً لقرطبة وللأندلس كلها . وظلت هذه السيادة الأموية أكثر من قرنين ونصف قرن . وبعد عهد ملوك الطوائف القصير الأجل ، بلغت سيادة الأمويين ذروة مجدها في عهد عبد الرحمن الثالث (٣٠٠ - ٣٥٠ هـ = ٩١٢ - ٩٦١ م) ، وهو أول من لقب نفسه بلقب « خليفة » ، وفي عهد ابنه

الحكم الثاني (٣٥٠ - ٣٦٦ م = ٩٦١ - ٩٧٦ م) . وكان القرن الرابع في الأندلس يضاهي القرن الثالث في المشرق ؛ وفي كليهما بلغت الحضارة المادية والعقلية أوج رقيها ؛ ونستطيع أن نقول إن هذه الحضارة في المغرب كانت أكثر فُتُوَّةً ، وأكثر اتفاقاً مع بيئتها مما كانت في المشرق ؛ وإذا كان حقاً ما يقال من أن البحوث النظرية تدل على ضعف قوة الإنتاج أو على ركودها ، فقد كانت الحضارة في المغرب أكثر إنتاجاً منها في المشرق . فلم يكن في المغرب من العلماء ولا من الفلاسفة بقدر ما كان في المشرق ؛ ونستطيع أن نقول بالإجمال إن الحياة العقلية كانت في المغرب أبسط في صورتها ، وإن طبقات الثقافة القديمة كانت أقل تنوعاً : وكان في الأندلس ، إلى جانب المسلمين ، يهودٌ ونصارى أخذوا ، في عهد عبد الرحمن الثالث ، بنصيب في الثقافة المطبوعة بالطابع العربي ؛ فأما أتباع زرادشت أو منكرو الصانع فلم يكن منهم في المغرب أحد ، وتسكاد انقسامات المشرق وخلافاته تكون غير معروفة في المغرب . ولم يدخل في الأندلس إلا مذهب فقهي واحد ، هو مذهب الإمام مالك^(١) . ولم يكن فيها معتزلة يعكرون بمذهبهم السكلامي سلام الدين^(٢) . على أن شعراء الأندلس كانوا يذكرون في قصائدهم أموراً ثلاثة : النحر ، والمرأة ، والنفاء ؛ أما التفكير الإباحي المباح من جهة ، وأما « الشيوصوفية » والزهد الكثيب من جهة أخرى فكان يندر أن يعبر عنهما أحد .

وكان المغرب يعتمد في حضارته العقلية على المشرق بوجه عام . ومفد القرن العاشر الميلادي ، أعنى الرابع الهجري ، شرع الناس يرتحلون من الأندلس إلى

(١) على أن مذهب الشافعي وغيره دخل بعد ذلك ، لكنه لم يكن المذهب السائد .

(٢) كان هناك أفراد من العلماء يرون رأى المعتزلة ، لكنهم كانوا قليلين .

المشرق طلباً للعالم ، فكانوا يبرون بمصر ، ويجاوزونها ، حتى يبلغوا أقاصى بلاد
الفرس ، ليحضروا دروس العلماء المشهورين . وكانت حاجة أهل الأندلس
إلى التثقيف تجذب إليها كثيراً من علماء المشرق الذين لا يجدون عملاً في
أوطانهم . وفوق هذا أمر الحَكَم الثاني باستنساخ الكتب في جميع بلاد
المشرق ، ليزود بها مكتبته التي يُقال إن عدد الكتب فيها كان يزيد على
٤٠٠٠٠ كتاب .

وكانت عناية أهل المغرب محصورة في الرياضيات والعلم الطبيعي والتنجيم
والطب ، كما كان الحال في المشرق في أول الأمر . وكان الناس يدرسون الشعر
والتاريخ والجغرافيا بشغف عظيم ، ولم تكن موجة التفلسف الأجوف قد أفسدت
عقول أهل المغرب ؛ فحينما حضر عبد الله بن مسرة القرطبي إلى بلاد الأندلس في
عهد عبد الرحمن الثالث ، يحمل الفلسفة الطبيعية ، أحرقت كتبه أمام عينيّه .

٢ — القرن الخامس :

وفي عام ٤٠٣ هـ (= ١٠١٣ م) خرب البربر مدينة قرطبة ، بعد أن
كانت « زينة الدنيا » ؛ وانحلت دولة بني أمية إلى دول الطوائف . ولسكنها
ازدهرت مرة أخرى أثناء القرن الخامس الهجري ، وهو العصر الذهبي
للأندلس ؛ فقد ازدهر فيه الفن والشعر في قصور الأمراء في مختلف المدن ،
وطغيا طغياناً قوياً فوق أنقاض المجد القديم . ثم تهذبت الفنون ، وبدأت الحكمة
تدخل في الشعر ، وزادت دقة التفكير العلمي ؛ ولكن أهل المغرب كانوا
ما يزالون يستمدون غذاءهم العقلي من المشرق . ثم دخلت الفلسفة الطبيعية في
الأندلس ، وكتب الإخوان الصفا ، ومنطق أصحاب أبي سليمان السجستاني . وفي

آخر القرن الخامس نلمس تأثير مؤلفات الفارابي أيضاً ؛ وفي هذا القرن أيضاً عُرف « قانون » ابن سينا في الطب .

أما بواكير التفكير الفلسفي فأكثر ما نجدتها عند علماء اليهود الكثيرين . وقد أثرت فلسفة المشرق الطبيعية تأثيراً قوياً فريداً في بابه ، في تفكير ابن جبرول الذي يسميه الكتّاب النصاري أفنسبرول (Avencebrol) . وتأثر باخيا بن باقودا بإخوان الصفا . بل نجد أشعار اليهود الدينية تتأثر بالحركة الفلسفية ؛ وهذه الأشعار تتحدث لا عن الأمة اليهودية التي تبحث عن إلهها ، بل هي لسان حال النفس التي تريد العروج إلى العالم العقلي .

وقد ظل عدد الذين تعمقوا في دراسة الفلسفة بين المسلمين قليلاً جداً ، ولم يُقَمَّ بالأندلس أساتذة يلتف حولهم طائفة كبيرة من الطلاب ، وكان يندر أن تقام المجالس العلمية التي تدور فيها مناقشات في مواضيع فلسفية ، فلا بد أن المفكر المستقل كان يشعر هناك بوحشة ووحدة كبيرة . وقد تكونت الفلسفة في المغرب ، كما تكونت في المشرق ، في نفوس أفراد حركتهم الرغبة إليها ؛ غير أنها كانت في المغرب همّ أفراد متفرقين لا تربطهم مجالس ، وكانت فوق هذا أبعد عن عقيدة الجمهور . وكان يوجد في المشرق درجات كثيرة متوسطة بين العقيدة الدينية وبين العلم ، أعني بين عامة المؤمنين وبين الفلاسفة . ولذلك كانت مشكلة المفكر الحر إزاء الدولة وإزاء الجمهور المتعصب الضيق العقل أكثر حدة في المغرب منها في المشرق .

٢ - ابن باجة^(١)

١ - دولة المرابطيين :

لما ولد أبو بكر محمد بن يحيى بن الصائغ ، المعروف بابن باجة^(٢) في سرقسطة قُربَ نهاية القرن الخامس الهجرى ، كانت مملكة الأندلس الزاهرة على وشك

(١) يحد القارىء ترجمة ابن باجة ، ومكانته بين مفكرى عصره ، ومؤلفاته ، فى الجزء الثانى من طبقات الأطباء لابن أبى أصيبعة ، ومن وفيات الأعيان ، وفى أخبار الحكماء من ٤٠٦ ، وفى الجزء الرابع من فتح الطبيب ، طبع مصر س ٢٠١ والصفحات التالية . وانظر ما كتب عنه فى دائرة المعارف الإسلامية . على أنه ليس بين أيدينا كتب كثيرة لابن باجة . ويخبرنا مونك (Munk, mélanges 383-84, 386) أن من كتب ابن باجة التى لم يتمها والتى ذكرها ابن طفيل (فى كتابه حى بن يقظان) كتباً فى النطاق مخطوطة فى مكتبة الأسكوريال ؛ وفى آخرها ما يدل على أن ابن باجة هو الذى كتب هذا المخطوط بيده وأتمه يوم ٤ شوال عام ٥١٢ هـ . ولابن باجة رسالة تسمى رسالة الوداع ؛ وقد ترجمت إلى العبرية فى أوائل القرن الرابع عشر (مونك هامش س ٢٨٦) وفيها آراء عن المحرك الأول فى الإنسان ، وهو أصل الفكر ، وعن الغاية الحقيقية من وجود الإنسان ومن العلم ، وهى القرب من الله ، والاتصال بالعقل الفعال الذى يفيض منه ، ويضيف المؤلف إلى ههنا كلمات قليلة عن النفس الإنسانية ، وهى كلمات فى غاية الفموض ، ولا ابن باجة فى هذا الكتاب ، وفى كتب أخرى آراء فى اتحاد النفوس ، أخذ بها ابن رشد بعده ؛ وكان لهذه الآراء من الأثر عند الفرق المسيحية ما جعل القديس توماس وألبرت الأكبر يؤلفان كتاباً خاصة لأبطالها . وتسمى هذه الرسالة برسالة الوداع ، لأن المؤلف كان على وشك سفر طويل ، فكتبها لصديق من أصدقائه ، ليرك له آراءه إذا قدر لها ألا يلتقيا ، ونجد فى هذه الرسالة نزعة واضحة إلى تقرير قيمة المعرفة والنظر الفلسفى ؛ فهو يعتبر أنهما وحدهما يؤديان بالإنسان إلى معرفة الطبيعة ، ويوصلانه ، بمعونة من فوق ، إلى معرفة نفسه ، وإلى الاتصال بالعقل الفعال . وابن باجة يعيب الفزالي زاعماً أنه خدع نفسه وخدع الناس حين قال فى كتاب المنقذ إنه بالخلوة ينكشف للإنسان العالم العقلى ، ويرى الأمور الإلهية فيلتذ لذّة كبيرة .

(٢) هكذا بتشديد الجيم ، انظر ابن خلكان ج ٢ ص ٩ ؛ وفتح الطبيب ج ٤

الانحلال إلى دويلات صغيرة ؛ وكان يهددُها من الشمال فرسانُ النصارى الذين كانوا أقل من العرب ثقافة ، ولكنهم كانوا شجعاناً أقوياء . غير أن أسيرة المرابطين البربرية جاءت لإنقاذ البلاد ؛ ولم يكن المرابطون أكثر تمسكاً بالدين فحسب ، بل أكثر حنكةً وأحذق أيضاً بأساليب السياسة من أسر الأندلس الذين كانوا قد انغمسوا في الترف . ولاح إذ ذاك أن زمن الثقافة الرفيعة والبحث الحر قد انقضى ، ولن يعود ؛ فلم يكن يجرؤ على الظهور في الناس إلا أهل الحديث المتشددون ، أما الفلاسفة فقد كانوا عرضة للاضطهاد أو القتل ، إذا هم جاهلوا بآرائهم .

٢ — حياة ابن باجة :

غير أن السادة غير المتحضرين لم نزعاتهم ؛ وذلك أنهم يحبون أن يتشربوا ثقافة الأمم التي يخضعونها ، ولو تشرباً سطحيًا ، فنجد أبا بكر بن إبراهيم — صهر عليّ الأمير المرابط ، وكان حاكمًا لسرقسطة مدة من الزمان ، يتخذ ابن باجة جليسا له ووزيرا ، مما أوغر صدور العساكر والفقهاء^(١) . وكان ابن باجة حاذقا للعلوم الرياضية ، ولا سيما الفلك والموسيقى ، والطب أيضا ، نظرا وعملًا ؛ وقد اشتغل بالمنطق والفلسفة الطبيعية وما بعد الطبيعة . ولكن المتعصبين كانوا ينسبون ابن باجة إلى الرذائل وضمف الإيمان^(٢) .

(١) فلائد العقيان للفتح بن خاقان طبعة بولاق ١٢٨٣ هـ ص ٣٠٣ .

(٢) ذكر ابن طفيل في قصة حي بن يقظان أن ابن باجة كان ثاقب الفهم ، صحيح النظر ، صادق الروية ؛ غير أنه شغلته الدنيا حتى احترمته المنية ؛ ويشير إلى أنه كان يحب المال ويتصرف في وجوه الحيل في اكتسابه ، حتى شغلته ذلك عن إتمام بحثه في الفلسفة . على أنه كانت بين ابن باجة وبين الفتح بن خاقان عداوة شديدة ، والفتح ذكر ابن باجة في كتاب فلائد العقيان ، =

ولا نعرف عن حياة ابن باجة إلا أنه كان في أشبيلية عام ٥١٣ هـ (١١١٨ م) ، بعد سقوط سرقسطة ، وألف فيها كثيراً من كتبه ؛ وراه بعد ذلك في غرناطة ؛ ثم قدم على بلاط المرابطين في فاس ، ومات فيه في رمضان عام ٥٢٣ هـ (١١٣٨ م^(١)) ؛ ويُروى أنه مات مسموماً بتدبير طبيب كان حاسداً له ؛ ولم تكن حياته ، على قصرها ، حياة سعيدة — وهو نفسه يحدثنا بذلك — وكثيراً ما تمنى الموت ليجد فيه الراحة الأخيرة . ولعل ما أثقل قلبه ، إلى جانب الفاقة ، أنه كان في وحشة ووحدة عقلية . وما خلص إلينا من كتبه . يدل دلالة كافية على أنه لم يكن يأنس إلى عصره ولا إلى بيئته .

٣ — مميزات :

ويكاد ابن باجة يتبع الفارابي ، رجل المشرق الهادي الحب للعزلة ، اتباعاً تاماً ؛ وقل ما اشتغل بوضع مذهب ، شأنه في ذلك شأن الفارابي ؛ ورسائله المبكرة قليلة ، ومعظمها شروح قصيرة لكتب أرسطو وغيرها من مصنفات الفلاسفة^(٢) . وملاحظاته شتات من سوانح لا رباط بينها ؛ فهو يبدأ في الكلام عن شيء ، ثم يستطرد إلى كلام جديد . وكان لا يزال يحاول الاقتراب إلى أفكار اليونان ، والنفوذ إلى علوم القدماء من نواحيها المختلفة . فلا هو يريد أن

== وجعل ترجمته آخر ترجمة فيه ، وهو بالغ في تعديد رفائله واعتقاداته الفاسدة ، حتى إن الفارابي لا يملك نفسه من الشك في صدق ذلك (انظر قلائد ص ٣٠٠ — ٣٠٦) .

(١) هذا هو التاريخ الذي ذكره القفطي ، ويذكره ابن خلكان إلى جانب تاريخ آخر ؛ أما الفارابي في نفع الطبيب (ص ٢٠٦) فيقول إنه توفي في رمضان عام ٥٢٣ هـ أو ٥٢٥ هـ .

(٢) طبقات الأطباء ج ٢ ص ٦٣ — ٦٤ .

يترك الفلسفة ، ولا هو يستطيع أن ينتهي منها بأن يتقنها^(١) . وهذا قد يظهر لنا
مذهب ابن باجة لأول وهلة في صورة مضطربة ؛ ولكن فيلسوفنا كان شاعراً
بطريقه وسط الاندفاع الغامض غير المتميز نحو المعرفة^(٢) ؛ وقد وجد ، في بحثه
عن الحقيقة والمعدل ، شيئاً آخر ، وذلك هو اجتماع نفسه المفرقة وسعادة حياته .
وعنده أن الغزالي يحسب الأمر هيناً ، حين ظن السعادة لا تكون إلا بالامتلاك .

(١) راجع قصة حي بن يقظان طبعة ادوارد بوكوك سنة ١٧٠٠ ص ١٤ لتري تقدير
ابن طفيل لابن باجة ، ويظهر أن ابن باجة كان أشبه بهواة الفلسفة لا بالفلاسفة على الحقيقة ،
وكانت له ملكة شعرية عالية ، وروى له شعر رقيق دقيق المعاني ، ذكره ابن خلكان
وساحب نفع الطيب والفتح ابن خالكان . فن ذلك :

قد أودعوا القلب لما ودهوا حرماً فقال في الليل مثل النجم حيرانا
راودته يستعير الصبر بدمع فقال : إني استعرت اليوم نيرانا
وله :

ضربوا الباب على أقاصي روضة خطر الفسيم بها فقاح هيبا
وتركت قلبي سار بين حوالم دامي الكلوم يسوق تلك العيرا
هلا سألت أميرهم هل عندهم ما من يفتك وهل سألت غبورا
لا والذي جعل النصوص معاطفاً لهم وصاغ الأقحوات ثغورا
ما من في ربح الصبا من بدمع إلا شمت له ، فعاد سميها
وله :

أسكنان نمان الأراك يفتنوا بأنكم في ربح قلبي سكنا
ودوموا على حفظ الوداد فطالما بلينا بأقوام إذا استؤمنوا غانوا
سلبوا الليل عني مذ تنهات دياركم هل اكنحلت الغمض لي فيه أجفان
وهل جردت أسياف برقي سماؤكم فسكائن لها إلا جفوني أجفان !
وله شعر يدل على بعض أخلاقه مثل :

أقول لنفسي حين قابلها الردى فراغت فراراً منه يسرى إلى يمنى
فني تحملي بفض الذي تكرهينه فقد طالما اعتدت الفرار إلى الأمنى

(٢) ويقول جوته شيئاً من هذا المعنى عن فاوست .

الكامل للحقيقة بنور يقذفه الله في النفس . ويرى ابن باجة — خلافاً لهذا — أن الفيلسوف يجب أن يكون قادراً على الزهد في تلك السعادة حُبّاً منه في الحقيقة ، وأن الصوفية الدينية بما فيها من صور حسية تمجّب الحقيقة فضلاً عن أن تكشفها ؛ والنظر العقلي الخالص الذي لا تشوبه لذة حسية هو وحده الموصّل إلى مشاهدة الله^(١) .

٤ — المنطق وما بعد الطبيعة :

ونادراً ما بعد مذهب ابن باجة ، في كتبه المنطقية ، عن مذهب الفارابي ؛ بل إن آراءه في الطبيعة وفيما بعد الطبيعة متفقة في جهتها مع ما ذهب إليه « المعلم » الثاني ، والشئ الوحيد الذي قد يكون له بعض الشأن هو طريقته في بيان مراتب تكامل العقل الإنساني ومبلغ الإنسان في العلم والحياة .

يذهب ابن باجة إلى أن الموجودات قسمان : متحرك ، وغير متحرك ؛ والمتحرك جسمي مُتناهي ، وهو متحرك حركة أزلية ، وهذه الحركة الأزلية لا يمكن القول بأنها من ذاته ، لأنه متناه ، [وهي غير متناهية] ؛ فلا بدّ في تحليل هذه الحركة التي لا تتناهي من أن نردها إلى قوة لا تتناهي ، أو إلى موجود أزلي ، أعنى إلى العقل . وعلى حين أن الأجسام أو الكائنات الطبيعية تتحرك بمؤثر خارج عن ذاتها ، وأن العقل — مع أنه متحرك — يمد الجسم بالحركة ، فإن النفس تتموضع بين الجسم والعقل ، وهي متحركة بذاتها . ولم يجد ابن باجة

(١) يعيب ابن باجة ما ذهب إليه ابن سينا وأهل الولاية من أن انكشاف الأمور الإلهية والاتصال بالملأ الأعلى يحدث التذاذاً عظيماً ، ويقول إن هذا الالتذاذ هو للقوة الخيالية ؛ ووعده أن يصف حال السعداء عند حدوث الاتصال ؛ ولكنه لم يفعل — راجع حى بن يقطان ص ٦ .
(٢٤ — فلسفة)

— كما لم يجد سلفه — صعوبة في القول بالعلاقة بين ما هو نفسى روحى وما هو
جسمى مادى طبيعى ؛ أما المسألة الكبرى عنده فهي علاقة العقل بالنفس ،
وذلك في الإنسان .

٥ — النفس والعقل :

ومن أسس مذهب ابن باجة القول بأن الهيولى لا يمكن أن توجد مجردة
عن صورة ما ، أما الصورة فقد توجد مجردة عن الهيولى ، وإلا لما استطعنا أن
نتصور إمكان أى تغير ، لأن التغير إنما يكون ممكناً بتعاقب الصور الجوهرية .
وهذه الصور من أديانها ، وهي الصورة الهيولانية ، إلى أعلاها ، وهي العقل
المفارق ، تؤلف سلسلة . والعقل الإنسانى يحتاز ، في تكامله ، مراحل تقابل تلك
السلسلة ، حتى يصير عقلاً كاملاً^(١) [ويتصل بالعقل الفعال] ؛ وواجب
الإنسان هو أن يدرك الصور المعقولة جميعاً : فيذكر أولاً الصور المعقولة
للجسمانيات ثم التصورات النفسية المتوسطة بين الحس والعقل ثم العقل الإنسانى
ذاته والعقل الفعال الذى فوقه ؛ ثم ينتهى إلى إدراك عقول الأفلاك المفارقة .

والإنسان بعروجه في درجات متعالية ، وترقيته من الجزئى والحسوس
— وتصورها يكون موضوع العقل — يصل إلى ما هو فوق طور الإنسان ،
وإلى ما هو إلهى . والذى يرشد الإنسان في هذا العروج هو الفلسفة^(٢) ،
أو معرفة الكلى التى تحصل من معرفة الجزئيات والنظر فيها ، واسكن بشروق

(١) راجع : hierzu Munk, Mélanges, p. 389—409. (المؤلف)

(٢) يحكى ابن طفيل (ص ٥ — ٦) عن ابن باجة أنه كان يقول إن الاتصال رتبة

» ينتهى إليها بطريق العلم النظرى والبحث الفكرى » .

نور العقل الفعال من أعلى . وكل إحساس أو تخيل فهو — إذا قيس بمعرفة الكلّي أو اللامتناهي ، الذي يكون فيه الوجود عين ما يُعقل منه — معرفة خادعة . وعلى هذا فالعقل الإنساني يصل إلى كماله بالمعرفة العقلية ، لا بالخيالات والأحلام الصوفية الدينية التي لا تبرأ من شوائب الحس . والنظر العقلي هو السعادة العظمى ، لأن كل معقول فهو غاية لذاته . وإذا كان المعقول هو الكلّي ، فلا يمكن قبول الرأي القائل ببقاء المعقول الإنسانية الجزئية بعد هذه الحياة .

أما النفس التي تدرك الجزئيات بتخيّلها لها على نحو يجمع بين الإحساس والتعقل ، والتي يتجلى وجودها في شهوات وأفعال متنوعة ، فقد تستطيع البقاء بعد الموت ، وتلقى الثواب أو العقاب . فأما العقل أو الجزء المفكر في النفس فهو واحد في كل العقلاء ؛ وعقل الإنسانية في مجلتها هو وحده الأزلي ، وذلك في اتحاد العقل الفعال الذي فوقه .

وإذن فهذه النظرية ، التي دخلت في العالم النصراني في القرون الوسطى باسم نظرية ابن رشد ، موجودة عند ابن باجة ؛ وهي ، وإن لم تكن قد اتضحت وتحدّدت تماماً ، فهي على كل حال أوضح مما عند الفارابي^(١) .

٦ - الإنسان المتصور :

ولا يسمو كل إنسان إلى هذه المرتبة في التعقل ؛ وأكثر الناس لا يزالون يتحسّسون متعثّرين في الظلام ؛ وهم لا يرون من الأشياء إلا ظلالها التخطيطية الخفيفة ، ثم هم يزولون ، كما تزول الظلال . نعم ، إن بعضهم يرى النور ، ويرى

(١) انظر ابن طفيل ص ١٤ و ١٥ .

عالم الأشياء الملون ؛ ولكن الذين يدركون منهم حقيقة ما يرون قليلون جداً ،
وهؤلاء وحدهم هم السعداء الذين يبلغون حياة الخلود ، وذلك بأن يصيروا نوراً .
ولكن كيف يبلغ الإنسان هذه المرتبة في المعركة والحياة السعيدة ؟ هو يبلغها
بالأفعال الصادرة عن الروية ، وتنمية العقل تنمية حرة خالصة من القيود ،
والفعل الحر الاختياري هو الذي يصدر بعد الفكر والروية ، أي هو فعل يشعر
فاعله بغاية يقصدها منه ؛ فمثلاً إذا حطم الإنسان حجراً ، لأنه عثر به ، فهو يفعل
فعلاً لا غاية وراءه ، وهو يشبه فعل الطفل أو الحيوان ؛ أما إذا حطمه لكي
لا يعثر به غيره ، ففعله إنساني ، ويمكن أن نسميه صادراً عن العقل ^(١) .

(١) هــ ابن باجة ببيان الأفعال الإنسانية وأنواعها ، فهو يقول في كتاب تدبير التوحيد
(س ٣٣٢ — ٣٣٥ من المخطوط المذكور فيما يلي) « إن الإنسان لأنه من الأسطوانات ،
تلحقه الأفعال الضرورية التي لا اختيار له فيها ، كالهوى من فوق ، ومن جهة مشاركته
للنبات تلحقه أيضاً أفعال لا اختيار له فيها كالنغذي والنمو ودفع الفضل والذبول ؛ ومن جهة
مشاركته للحيوان غير الناطق بالنفس البهيمية تلحقه أفعالها ، وبعض هذه ضرورية كالإحساس
والنبض وبعضها اختيارية » ... والإنسان يمتاز عن الجميع بقوة فكرية تنشأ عنها أفعال
تخصه ... « وكل ما يوجد للإنسان من الأفعال المختصة به إما اختصاص به من طباعه المتميزة
عما سواه ، فهو بالاختيار ؛ وأعني بالاختيار الإرادات الكائنة من روية . والحيوان غير
الناطق إنما يتقدم فعله ما يحدث في النفس البهيمية من أفعال ، والإنسان قد يفعل ذلك من هذه
الجهة كما يهرب من مفزع ومثل ما يكسر عوداً خدشه ، لأنه خدشه فقط ، وهذه أمثاله أفعال
بهيمية ، فأما من يكسره لئلا يخدش غيره ، أو من روية توجب كسره فذلك فعل إنساني ، وإذا
فعل الإنسان فعلاً لا لينال به غرضاً ولكن يتفق أن يتحقق به غرض من غير قصد إليه كن
أكل شيئاً لأنه يشتهي فيتفق أن ينفع به ، فهو فعل بهيمي بالذات ، إنساني بالعرض ؛ فإن أكله
لينفع به ، واتفق أن كان شهيئاً عنده ، فالفعل إنساني بالذات بهيمي بالعرض ؛ « فالفعل
البهيمي هو الذي يتقدمه في النفس الاتعمال النفساني فقط ، مثل الشهى أو الغضب أو الخوف ،
وما شاكلة ؛ والنسائي هو ما يتقدمه أمر يوجب عند فاعله الفكر سواء تقدم الفكر انفعال
نفساني أو أعقب الفكر ذلك ، وسواء كانت الفكرة يقينية أو مظنونة ، وقل ما يوجد =

ولكى يستطيع الفرد أن يعيش كما ينبغي أن يعيش الإنسان ، ولكى يستطيع
المضى في أعماله طبقاً للعقل ، يجب عليه أن يعتزل المجتمع في بعض الأحيان ؛
ويسمى ابن باجة كتابه في الأخلاق « تَذْيِيرَ الْمُتَوَحِّدِ »^(١) . وهو يطالب

للإنسان الفعل البهيمى خلواً من الإنسانى ؛ لأنه في الأكثر يفكر كيف يفعل ذلك الفعل
البهيمى ، وهنا يوجد الجزء البهيمى يستخدم الجزء الإنسانى في تحديد فعله ؛ وأما الإنسان
فقد يوجد خلواً من البهيمى ، وإذا تعاونا كان النهوض للفعل أقوى وأكثر وإن تعاونا كان
النهوض أضعف وأقل . وأما من يفعل الفعل لأجل رأى والصواب ، ولا يلتفت إلى
ما يحدث في النفس البهيمية ، ففعله بأن يكون إلهياً أولى من أن يكون إنسانياً ؛ وهذا يجب
أن يكون فاضلاً بالفضائل الشكائية حتى يكون متى قضت النفس الناطقة بشيء لم تعاند فيه
النفس البهيمية ؛ بل قضت بذلك الأمر من جهة أن رأى قد قضى به ، والفضائل العكسية
هي تمام النفس البهيمية ، فما خالفت النفس البهيمية فيه العقل كان فعله إما ناقصاً أو
محروماً أو لم يكن أصلاً ، وكان حصوله بكره وتعمُّر ؛ لأن النفس البهيمية مطيعة للعاطفة
بالطبع إلا في الإنسان الذى هو على غير الجرى الطبيعى كالسبى والخزيرى الأخلاقى وفكره
هذا شر زائد في شره كالفسذاء المحمود في البدن السقيم ... « كل فعل لا يستعمل فيه
الإنسان فكره فهو بهيمى لا شركة للإنسان فيه أكثر من أن للوضوح جسم خلقته خلقة
جسم الإنسان إلا أنه مستبطن بهيمة ... والإنسان بالأفعال العقلية هو إلهى فاضل وهو يأخذ
من كل فعل أفضله ، ويشارك كل طبقة في أفضل أحوالهم الخاصة بهم وينفرد عنهم بأفضل
الأفعال ، وإذا بلغ العاية القصوى ، وذلك بأن يعقل العقول البسيطة الجوهرية ، كان عند
ذلك واحد منها ، ويصدق عليه أنه إلهى فقط ، وارتفع عنه أوصاف الجسمانية الغاية ،
وأوصاف الروحانية الرفيعة » .

(١) لا أمرت نصاً مريباً كاملاً لهذا الكتاب وقد عثرت على جزء منه ضمن مجموعة
رسائل مخطوطة في المكتبة التيمورية بدار الكتب المصرية رقم ٢٩٠ أخلاق من ص ٣٣٢
إلى ٣٤٦ . وقد جاء في أول هذا الجزء أنه المقالة الأولى من الكتاب . على أن الأستاذ مونك
(Munk) أعطانا في كلامه عن ابن باجة تلخيصاً لكتاب تذيير للمتوحد ، اعتمد به على تلخيص
موسى التبرونى لهذا الكتاب في شرحه المبرى على قصة موسى بن يقطان لابن طفيل . ويقسم
موسى التبرونى كتاب ابن باجة إلى ثمانية فصول ويلخص كلامها . ويتجلى من مقارنة تلخيص
مونك والجزء المخطوط الذى عثرنا عليه أن بينهما تطابقاً كبيراً لا يشوبه إلا اضطراب فسكرة
ابن باجة وغموضها أحياناً ، وصعوبة فهم الفكرة فهماً تاماً في الأجزاء التى ليس لها مقابل

الإنسان بأن يقول تعليم نفسه بنفسه . على أن الإنسان يستطيع بوجه عام أن
يُنتفع بمحاسن الحياة الاجتماعية دون أن يأخذ مساوئها في ذلك .

ويمكن للحكام أن يؤثفوا من أنفسهم جماعات صغيرة أو كبيرة . بل هذا
واجب عليهم ، متى لقي بعضهم بعضاً ؛ فهم يكوّنون دولة داخل الدولة ،
ويحاولون أن يعيشوا على الفطرة ، بحيث لا يتعمق وجود طيب ولا قاص
بينهم . وهم يتزعزعون كما يتزعزع النبات في الهواء الطلق من غير حاجة إلى عناية
البستاني ؛ وكذلك يتفككون عن ملذات العامة ونزعاتهم الدنيئة ، وهم كالغرباء
وسط الشواغل الدنيوية في المجتمع . ولما كانوا أصدقاء فيما بينهم فإن المحبة هي
التي تقرّر نظام حياتهم كلها . ولما كانوا أحباباً لله ، وهو الحق ، فإنهم يجدون
راحة نفوسهم في الاتحاد بالعقل الأعلى الذي يُفيض المعرفة على الإنسان .

مخطوط ، ولا شك أن نعر هذا الجزء المخطوط وإكمله بترجمة تلخيص موسى التبروني ، عمل
يستحق العناية . وقد ذكر مونك عن ابن رشد أنه ذكر في آخر كتابه في العقل الهولاني
كتاب تدبير التوحيد بما يأتي : أراد أبو بكر بن الصائغ وضع طريقة لتدبير التوحيد في هذه
البلاد ، ولكن هذا الكتاب غير كامل ، هذا إلى أن من العسير فهم مقصوده ، وقد رأيت
المرحوم الأستاذ بلاثيوس في مدريد عام ١٩٤٠ بعد كتاب « تدبير التوحيد » للنشر ،
تقلا عن مخطوط في إنجلترا ، ولا أدري ماذا تم في ذلك . وقد ظهرت النشرة في سنة ١٩٤٦
بمدريد بعد وفاة الناشر ، هذا وقد نشر بلاثيوس رسالة ابن باجة في « اتصال العقل
بالإنسان » . وذلك في مجلة AL-Andalus عام ١٩٤٢ .

ويقول ابن باجة في أول كتابه إن لفظة التدبير تقال على ترتيب أفعال نحو غاية مقصودة .
وهو يرسم طبقاً لهذا ، منهجاً يسير عليه الإنسان حتى يبلغ الغاية التي يجب عليه أن يقصدها
وهي الاتحاد بالعقل النعال . وليرجم الفارسي إلى المخطوط المشار إليه وإلى ما جاء في كتاب
مونك لمعرفة التفاصيل .

٣ - ابن طفيل

١ - دولة الموحدين :

ظلت مقاليد الحكم في العالم الإسلامي بالمغرب في أيدي البربر ؛ ولكن سرعان ما حلت دولة الموحدين محل دولة المرابطين ، وظهر محمد بن تومرت مؤسس الأسرة الجديدة ، وادعى منذ عام ٥١٥ هـ (١١٢١ م) ^(١) أنه المهدي . وفي عهد خلفه أبي يعقوب يوسف (٥٥٨ - ٥٨٠ = ١١٦٣ - ١١٨٤ م) وأبي يوسف يعقوب (٥٨٠ - ٥٩٥ = ١١٨٤ - ١١٩٨ م) ، بلغت سيادة دولة الموحدين أوج عزتها . وكان مقرها مراکش .

أنى الموحدون بتجديد كبير في علم الكلام ، فأدخلوا مذهب الأشعري ومذهب الغزالي في المغرب ، بعد أن كانا ، حتى ذلك الحين ، موسومين بالزندقة . وكان هذا مؤذناً بدخول النزعة العقلية في مذاهب المتكلمين ؛ وهو أمر لم يستطع أن يقال تمام الرضى لا من جانب المتكلمين بالعقيدة الأولى ، ولا من جانب المفكرين الأحرار ؛ ولكنه استطاع أن يحفز الكثيرين إلى التفلسف . وكان كل نظر عقلي في أمور الدين ، حتى ذلك الحين ، أمراً ممقوتاً ؛ بل إن الكثيرين من الساسة والفلاسفة ذهبوا ، فيما بعد ، إلى أن عقيدة العامة ينبغي ألا تزغزع وألا تُرفع إلى مستوى المعرفة العقلية ، وأرادوا أن يفصل مجال الدين عن مجال الفلسفة فصلاً تاماً ^(٢) .

(١) المعجب في أخبار المغرب ص ١٢٨ .

(٢) راجع فيما يتعلق بتطور الحركة العلمية والفلسفية في الأندلس من حيث الروح =

وكان للموحدين عنايةٌ بالمذاهب الكلامية ؛ ولكن أبا يعقوب وخلفه
أبدوا — بقدر ما كانت تسمح الظروف السياسية — من العناية بالعلوم العقلية
ما أتاح للفلسفة أن تزدهر زمنًا قليلًا في قصورهم .

٢ — حياة ابن طفيل :

فترى أبا بكر محمد بن عبد الملك بن طفَيْل القيسي يتبوأ منصب وزير
وطبيب عند أبي يعقوب ، بعد أن كان يشغل منصبَ الحجابة في غرناطة . وُلد
ابن طفيل في قادس ، إحدى المدن الصغيرة بالأندلس ، ومات في سراكش عاصمة
الدولة في عام ٥٧١ (١١٨٥ م) ويلوح أن حياته لم تكن حافلة بالتقلبات ؛ فقد
كان كَلَفَهُ بالسكتب أكثر من حبه للناس ، وكان في مكتبة مايكه العظيم يحتمل
كثيراً من العلم الذي يحتاج إليه في صناعته ، أو الذي يُرضى ميوله للمعرفة . وهو
بين فلاسفة المغرب بمثابة الرجل الذي يهوى الفلسفة أو الرجل غير المتخصص
الذي يُبَلِّغُ بأشياء من غير أن يتعمق فيها ؛ وكان ميوله إلى الاستمتاع بالتأمل أكبر
من ميوله إلى التأليف ، ولما كان يكتب . وقد زعم أنه يستطيع إصلاح مذهب
بطليموس ، ولكن ينبغي ألا نقبل هذا الزعم على إطلاقه ؛ فقد ادعى مثل هذا
كثيرٌ من العرب ، ولكنهم لم يفعلوه .

وقد انتهت إلينا قصائدُ مما عالجها ابن طفيل من الشعر^(١) ؛ ولكن كان

الإجمالية ومعارضة كل جديد كتاب طبقات الأمم لتأخر صاعد بن أحمد الأندلسي ، ص ٨١
فأبعدها من طبعة محمد محمد مطر بالقاهرة ، ومقدمة كتاب المدخل ل صناعة النطاق لابن طلموس ،
طبعة مدريد ١٩١٦ ص ٦ فأبعدها .

(١) يجيد القارىء بعض هذه الأشعار في كتاب « المعجب في تلخيص أخبار المغرب »
للمراكشي ص ١٧٢ — ١٧٤ ، طبعة ليدن ١٨٨١ م .

أكبرهم ، كابن سينا ، أن يمزج العلم اليوناني بحكمة أهل الشرق ، ليطالع الناس برأى جديد في الكون . وقد دفعه إلى ذلك باعثٌ من نفسه ، كما كان الحال عند ابن باجة . وقد أثار اهتمامه أيضاً أمرُ العلاقة بين الفرد والمجتمع وما فيه من آراء غير ممحّصة ؛ ولكنه ذهب أبعد من ابن باجة : جعل ابنُ باجة المفكرَ المتوحد ، أو طائفة صغيرة من المفكرين المتوحدين يكوّنون دولة داخل الدولة ؛ كأنهم مسورة للجماعة كلها أو أنموذج لحياة سعيدة ؛ أما ابن طفيل فإنه رجع إلى منشأ الجماعة [وهو الفرد] .

٣ — حى بن يقظان :

وهو يبين هذا بوضوح في قصته للسماة « حى بن يقظان »^(١) .

ويتكوّن مسرح هذه القصة من جزيرتين . يضع ابن طفيل في إحداها المجتمع الإنساني ، بما تواضع عليه من عرف ؛ ويضع في الثانية فرداً ينشأ وينمو على النظرة . وتسود ذلك المجتمع في جهلته نزعات دُنْيَا ، وفيه مِلَّةٌ تحاكي الحقائق بضرب أمثال تعطى خيالاتها^(٢) ، وأصحابها يدينون بها تديناً سطحياً .

(١) هي قصة من أحسن ما تفخر به الفلسفة العربية . والفكرة الأساسية فيها كما يقول P. Bronnle في مقدمته لتلخيصها ، هي بيان كيف يستطيع الإنسان ، دون معونة من خارج ، أن يتوصل إلى معرفة العالم العلوي ، ويهتدى إلى معرفة الله ، وخلود النفس . فهي تبين تطور عقل مبتكر من حالة التحسس في الظلام إلى أعلى ذروة في النظر الفلسفي ، وابن طفيل يتخذ من حى بن يقظان لساناً لبسط آرائه الفلسفية . وقد نشرها مع الترجمة اللاتينية لأول مرة Edward Pococke عام ١٦٧١ م بعنوان Philosophus Autodidactus (الفيلسوف المعلم نفسه) ، وترجمت إلى الانكليزية مرتين وإلى لغات كثيرة ، ثم لحصها بالانجليزية P. Bronnle ، ونشرها عام ١٩٠٤ بعنوان : The Awakening of the Soul .

(٢) قصة حى بن يقظان طبع مصر ١٢٩٩ ص ٥٢ .

ولكن يظهر في هذا المجتمع فتيان [من أهل الفضل] يسمى أحدهما سلامان ..
والآخر آسال (أبسال ، انظر ب ٤ ف ٤ ق ٧) ، يسموان إلى المعرفة العقلية
والتغلب على الشهوات . فأما الأول فعقله ينزع نزعة عملية ؛ فهو يسير دين
العامة ، حتى يتوصل إلى السيطرة عليهم . وأما الآخر فقطرته متجهة إلى النظر
العقل ، وفيه نزعة صوفية ، فهو يرتحل إلى الجزيرة المقابلة لجزيرته ، ظناً منه أنها
غير مسكونة ، وفيها ينقطع إلى الدرس والزهد^(١) .

ولكن حي بن يقظان الذي نحن بصدده ترعرع في هذه الجزيرة ، حتى صار
فيلسوفاً كاملاً ، وكان قد قذف به إلى أرضها طفلاً ، أو هو نشأ فيها بالتولد
الطبيعي من العناصر^(٢) ، وأرضته طبيئة^(٣) . ثم توصل حي إلى تحصيل حاجاته
المادية ، كما توصل روبنسن [كروسو] ؛ ولكن حياً اعتمد على وسائله
الخاصة^(٤) . ثم استطاع بالملاحظة والتفكير أن يتوصل إلى معرفة الطبيعة
والسما والسماء ومعرفة الله ومعرفة نفسه ، إلى أن وصل ، على رأس التاسعة والأربعين ،
إلى الله ، أعنى بلغ ما يبلغه الصوفية من الشهود لله والفناء فيه . عند ذلك لقيه
آسال . ولم يكن حي يعرف اللغة في أول الأمر ؛ ولكن بعد أن استطاع كل
منهما أن يتفاهم مع صاحبه ، تبين أن فلسفة حي وشريعة آسال صورتان لحقيقة
واحدة^(٥) ، ولكنها عند الأول أكثر انكشافاً . ولما عرف حي أن في
الجزيرة المقابلة لجزيرته أمة بأسرها ، لا تزال تنخبط في ظلام الخطأ ، صحت

(١) نفس المصدر ص ٥٣ .

(٢) انظر أوائل القصة .

(٣) استطاع Robinson أن يعيش في جزيرته بفضل ما تعلمه من المجتمع وما ورثه من
حطام السفينة ، أما حي بن يقظان فهو ينشأ نشأة مستقلة عن الجماعة لا يعتمد فيها إلا على نفسه .

(٤) قصة حي بن يقظان ص ٥٦ .

عزيزته على أن يذهب إلى أولئك القوم ويكشف لهم عن الحقيقة . فعلمته التجربة
هناك أن العامة لا قدرة لها على إدراك الحقيقة مجردة ، وأن محمداً [عليه السلام]
أصاب إذ أبان لهم الحقيقة بضرب الأمثال الحسية ، ولم يكشفهم بالنور الكامل ؛
وبعد أن انتهى إلى هذه النتيجة عاد أدراجه مع صديقه آسال إلى جزيرتهما
الخالية ليعبداهما عبادة روحية خالصة ، حتى يأتيهما الموت .

٤ — هي ونظيره الإنسانية :

وقد وقف ابن طفيل الجزء الأكبر من قصته على بيان الأطوار التي تقلب
فيها حي^١ ، حتى وصل إلى كماله^(١) ؛ غير أنه مما لا شك فيه أن ابن طفيل لم يكن
يرى أن الفرد يستطيع أن يبلغ مبلغ حي^١ لو ترك وحده ، كما أنشأته الطبيعة ، ولم
يستمد العون من الجماعة . وقصة حي بن يقظان أقرب لأن تمثل تاريخ الإنسان
في تطوره مما كتبه المفكرون الأحرار في القرن الغابر ، وتدل نبذ كثيرة في قصة
ابن طفيل على أنه كان يقصد من حي أن يمثل حال الإنسانية ، لو لم ينزل عليها
وحي^١ سماوي ؛ ويتمثل في قصة حي تطور الحكمة الهندية والفارسية واليونانية .
ولننظره على بعض النقاط التي قد تؤيد هذا الرأي وتجعله راجحاً ، وإن كنا
لا نستطيع أن نمضي إلى أكثر من ذلك في إثباته هنا . فلا يخلو من مغزى قول^١

(١) نجد حياً في الطور الأول أشبه بحيوان في سيرته وعما كاته للحيوان ، ولما ماتت
الطبيعة التي ترضعه دعاه ذلك للبحث عن حقيقة النفس ، وهدهد اختلاف الأشياء واتفاقها إلى
وجود الصور ، ثم هداه تواليها إلى فاعل لها منزعه عن المحسوسات ، ثم شغله هذا الفاعل وسار
يرى أثره في كل شيء . فأنزعج عن العالم المحسوس إليه ، حتى إذا علم به صرف أنه لم يدركه
بالحس بل بشيء فيه غير الحس ، فاهتدى إلى ذاته الشريفة ، وهو في كل هذا يتوصل من
المقدمات إلى النتائج ، ولم ينزل يستغرق في العالم الإلهي متشبهاً بالأفلاك ، حتى فنى في ذات الواحد
وتيسرت له صحبتته على رأس الحسين .

ابن طفيل إن حياً نشأ في جزيرة سيلان^(١) — هذه الجزيرة التي يُقال إن جوها صالح لإمكان التولد الطبيعي؛ وتقول الأساطير إن آدم — وهو الإنسان الأول — خلق في هذه الجزيرة، وفيها جاء الملك الهندي إلى الرجل الحكيم (٢). وبعد أن كافح حتى للخروج من الطور الحيواني الأول يدفعه حياة^(٣) وحبّه للبحث عن حقائق الأشياء، انبعث في نفسه أول شعور ديني، أساسه العَجَبُ، وذلك من اكتشاف النار؛ وهذا يذكرنا بالديانة الفارسية. أما ما يلي ذلك من نظر عقلي فهو مستمد من الفلسفة اليونانية، كما نقلها العرب.

والقراءة ظاهرة بين صورة حتى عند ابن سينا (أنظر ب ٤ ف ٤ ق ٧) ونظيرتها عند ابن طفيل؛ وقد ألمع ابن طفيل نفسه إلى ذلك^(٣).. غير أن حياً عند ابن طفيل أقرب إلى الإنسان الطبيعي منه عند ابن سينا؛ وصورة حتى عند ابن سينا تمثل العقل الفعال؛ أما قصة ابن طفيل فتشبه أن تكون تمثيلاً للعقل الإنساني الطبيعي الذي يشرق عليه نور من العالم العلوي، هذا العقل الذي يجب بحسب منطق رأي ابن طفيل، أن يتفق مع نفس النبي محمد [عليه السلام]، إذا عُرِفَت على حقيقتها، اتفاقاً حسناً؛ ولكن يجب علينا أن نؤوّل كلام النبي تأويلاً مجازياً.

-
- (١) يقول ابن طفيل إن حياً نشأ في جزيرة من جزر الهند التي تحت خط الاستواء، ص ٩.
 (٢) رأى نسي الحيوانات كاسمية مستورة العورة، فاستحى أن يكون أظهر منها عورة، فأخذ ينحصف على نفسه من ورق الشجر وريش الطير، ورأى الحيوانات أقوى منه سلاحاً وبطشاً وأسرع عدواً، فاستعاض عن ضعفه الطبيعي بأشياء اسطنعها من النبات والأحجار.
 (٣) يعترف ابن طفيل نفسه بأنه يبت أسرار الحكمة المشرقية التي ذكرها ابن سينا، ويوجد شبه بين آرائه وآراء ابن سينا، وإن كانت فكرة القصة وروحها عند الرجلين مختلفين.

بهذا انتهى ابن طفيل إلى ما انتهى إليه أسلافه من مفكرى الشرق ؛
 فأنهى إلى أن الدين يجب أن يُقصر على العامة ، إذ لا قدرة لهم على المضي
 فيما وراء ذلك^(١) . ولا يسمو إلى إدراك ما وراء ظواهر الدين إلا القليلون ، ولا يبلغ
 إلى شهود الحضرة الإلهية ، أو الحقيقة العليا ، شهرداً بريثاً من القيود إلا واحد
 بعد واحد ؛ وابن طفيل يؤكد هذا الرأى تأكيذاً شديداً ؛ ونحن وإن وجدنا
 فى حى مثالا يصور الإنسانية فى تطورها ، لا نستطيع إنكار ذلك ؛ وكما
 الإنسان المطلق هو فى إعراضه عن كل ما هو محسوس وانغماره فى العقل
 الكلى ، فى سكون وخلوة لا يكدرها شىء .

ومن المؤكد أن بلوغ ذلك لا يقتضى لأحد إلا بعد استحكام السن ؛ وبعد
 أن يجد من أبناء جنسه رفيقاً . والاشتغال بالأمور المادية والصناعات والعلوم
 هو الخطوة الطبيعية الأولى فى سبيل الكمال الروحى ، ولهذا يستطيع ابن طفيل
 أن ينظر لا بعين الندم أو الحجل إلى الحياة التى تمتع بها فى قصور الملوك
 من قبل .

٥ - أتمروى حى :

كثيراً ما صادفنا هذه الآراء الفلسفية التى انتهى إليها حى فى أطوار
 حياته السبعة ؛ وابن طفيل يُمنى عناية خاصة بسيرة حى العملية . وهنا تحمل
 محل العبادات التى فرضتها الشريعة الإسلامية ، الرياضات الصوفية على صورتها
 التى كانت لا تزال متبعة بين أهل الطرق فى الشرق ، وكما أوصى بها أفلاطون

(١) انظر القصة ص ٥٧ ، ٥٩ .

وأهل المذهب الأفلاطوني الجديد . ويضع حى لنفسه فى الطور السابع من حياته منهجاً فى الأخلاق ، عليه مسحة من المذهب الفيثاغورى .

وقد تبين لى أن الغاية التى يجب أن يبتغيها من عمله هى أن يلمس الواحد فى كل شىء ، وأن يتصل بالموجود المطلق القائم بذاته ، وهو يرى الطبيعة بحذايقها تنزع إليه . وحى بعيد من أن يرى رأى القائلين أن كل ما على وجه الأرض إنما وجد لأجل الإنسان ؛ بل هو يرى أن الحيوانات والنباتات تعيش لذاتها والله ، فلا يجوز أن يتصرف الإنسان فيها حسب هواه . وهو يقتصر فى المطالب البدنية على ما تقتضيه الضرورة القصوى^(١) ؛ ويؤثر الفواكه المتناهية فى النضج ، ويرى من التقوى أن يستودع الأرض بذورها ، وأن يحافظ عليها ، حتى لا ينفى نوع منها بسبب شهوانه . وهو لا يلجأ إلى التغذى بالحيوان إلا اضطراراً ويعمل على حفظ أنواعه ما استطاع . وشماره : الا كتفاء بما يقيم الأود ، لا ما يؤدى إلى النوم^(٢) .

هذا هو النظام الذى التزمه حى فيما يتماق بمطالب جسده المادية ؛ أما روحه فهى مرتبطة بالعالم العلوى ، وهو يتشبه بهذا العالم ، فيحاول أن يفيد ما حوله ، وأن يحيا حياة بريئة من شوائب المادة ؛ فهو يتهجد النبات ، ويحمى الحيوان ، لتصير جزيرته فردوساً ؛ ويعنى بنظافة جسمه ولباسه أكبر العناية^(٣) ،

(١) رأى حى أن النبات والحيوان من فعل الواجب ، وأن لما كالا تسمى إليه ، فالتغذى بها حائل دون غايتها المقصودة من وجودها .

(٢) شماره فى مقدار الطعام « أن يكون بحسب ما يسد خلة الجوع ، ولا يزيد عليها » وفى الزمان أنه إذا أخذ حاجته من الغذاء لم يأكل حتى يلحقه ضعف يمنعه من المضى فى كاله .

(٣) الفصة ص ٤٥ .

ويحاول أن يجعل حركاته متناسقة لا عِوَج فيها ، مماثلة لحركات الأجرام السماوية^(١) .

وهكذا يصبح حتى بالتدريج قادراً على أن يسمو بنفسه فوق الأرض والسماء ؛ حتى يصير عقلاً صرفاً ؛ وهذه هي حالة الفناء التي لا نستطيع عقولنا إدراكها ، والتي تعجز عن تصويرها عباراتنا وتخيلنا^(٢) .

(٤) التزم الحركة المستديرة ، فكان يدور حول الجزيرة أو حول بيته أو حول نفسه حتى ينشئ عليه ، وذلك تشبهاً بالأفلاك ، وهذا هي ، مضحك طبعاً .

(٥) القصة ص ٤٧ .

٤ - ابن رشد^(١)

١ - مبادئ :

وُلد أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن رشد في مدينة قرطبة عام ٥٢٠ هـ (١١٢٦ م) في بيت ورث الفقه كإبراً عن كابر ؛ وفيه تمكن في علوم زمانه . ويُروى أن ابن طفيل قدمه إلى الأمير أبي يعقوب يوسف في عام ٥٤٨ هـ (١١٥٣ م) ؛ وخبر هذا التقديم له دلالة : فبعد أن سأله الأمير عن اسمه واسم أبيه ونسبه ، فاتحه بأن قال له : ما رأى الفلاسفة في السماء : أقديمة هي أم حادثة ؟ فأدرك ابن رشد الحياة والخوف وأخذ يتعلل ويُشكر اشتغاله بالفلسفة ؛ ثم جعل الأمير يتكلم في هذه المسألة مع ابن طفيل ، فدهش ابن رشد لما ظهر من غزارة مادة الأمير ومعرفة بآراء أرسطو وأفلاطون وفلاسفة الإسلام ومفكريه ؛ عند ذلك ذهب الروح عن ابن رشد ، وتكلم من غير تهيب فحسن موقعه عند الأمير . وتعين بذلك مصير ابن رشد ؛ فكأنف بشرح مذهب أرسطو . وقد قام بذلك على نمط لم يسبق إليه ؛ فأورث الإنسانية علم أرسطو كاملاً بريثاً من الشوائب^(٢) وكان ابن رشد إلى جانب هذا فقيهاً وطبيباً ؛ فنزاه في عام ٥٦٥ هـ (١١٦٩ م) يتولى القضاء في أشبيلية ، وفي قرطبة بعد ذلك بقليل ، ولما صار أبو يعقوب خليفة اتخذ لنفسه طبيباً عام ٥٧٨ هـ (١١٨٢ م) ؛ وبعد قليل تولى القضاء في

(١) ليرجع القارىء إلى ما كتب عن ابن رشد في دائرة المعارف الإسلامية ، وإلى كتاب مونك (Munk, Mélanges) ، وإلى كتاب رينات : Ernest Renan, Averroës et l'Averroïsme (ابن رشد ومذهبه) .

(٢) المعجب في تلخيص أخبار المغرب للعراكمي ص ١٧٤ — ١٧٥ ، طبعة ليون ١٨٨١ م ، ومحمد القارىء أشهر تراجم ابن رشد في ذيل كتاب رينات : ابن رشد ومذهبه .

منسقط رأسه مرة أخرى ؛ في منصب أبيه وجده من قبل . غير أن الأيام تنكرت له ؛ وحل السخط بالفلاسفة ؛ فصارت كتبهم تُرمى في النار . ثم أسرا أبو يوسف بإيعاد ابن رشد في شيخوخته إلى أليسانة (قريباً من قرطبة) ؛ ومات في مراكش عاصمة المملكة ، في ٩ صفر سنة ٥٩٥ هـ (١٠ ديسمبر ١١٩٨ م) .

٢ - ابن رشد وأرسطو :

حصر ابن رشد جهده في أرسطو ؛ فتناول كل ما استطاع أن يحصل عليه من مؤلفات هذا الفيلسوف أو من شروحاتها بدراسة عميقة ، ومقارنة دقيقة ؛ وكان على علم بما لكتب اليونان من تراجم ؛ فقد بعضها ، فلا نعرف عنه شيئاً ، ووصلنا البعض الآخر ناقصاً .

يمضي ابن رشد في مهمته على طريقة النقد وعلى منهج مرسوم ؛ وهو يلخص مذهب أرسطو ويشرحه بإيجاز تارة وبإطناب تارة أخرى ، فيُطالعنا بشروح ملخصة أو مبسطة ، حتى إنه يستحق أن يسمى : « الشارح » ، وهو اللقب الذي أطلقه عليه دانتى في كتاب « الكوميديا الإلهية »^(١) . ويشبه أن يكون قد قدّر لفلسفة المسلمين أن تصل في شخص ابن رشد إلى فهم فلسفة أرسطو ، ثم تفتى بعد بلوغ هذه الغاية .

كان ابن رشد يرى أن أرسطو هو الإنسان الأكمل والفكر الأعظم الذي وصل إلى الحق الذي لا يشوبه باطل ؛ حتى لو كشفت أشياء جديدة في الفلك والطبيعة لما غير ذلك من هذا الحكم شيئاً . ويجوز أن يخطئ الناس في فهم أرسطو ، وكثيراً ما نقل ابن رشد من كتب الفارابي وابن سينا [أشياء لأرسطو]

“Averrois che'l gran comento feo”, Canto IV. (١)

فخالفا في فهمهما ، وكان أصح منهما فهما . وقد عاش ابن رشد ما عاش معتقداً أن مذهب أرسطو ، إذا فهم على حقيقته ، لم يتعارض مع أسس معرفة يستطيع أن يبلغها إنسان ؛ بل كان يرى أن الإنسانية ، في مجرى تطورها الأزلي ، بلغت في شخص أرسطو درجة عالية يستحيل أن يسمو عليها أحد ، وأن الذين جاءوا بعده تمسحوا كثيراً من المشقة وإعمال الفكر لاستنباط آراء انكشفت بسهولة للعالم الأول . وستلأش بالتدريج كل الشكوك والاعتراضات على مذهب أرسطو ، لأن أرسطو إنسان فوق طور الإنسان . وكان العناية الإلهية أرادت أن تبين فيه مدى قدرة الإنسان على الاقتراب من العقل الكلي . وابن رشد يعتبر أرسطو أسس صورة تمثل فيها العقل الإنساني ، حتى إنه ليميل إلى تسميته بالفيلسوف الإلهي (١) .

وسيتبين فيما يلي أن الغلو في الإعجاب بأرسطو لا يكفي ، حتى عند ابن رشد ، في إدراك آرائه إدراكاً كاملاً . ولا يدع ابن رشد فرصة تغترب دون أن يهاجم فيها ابن سينا ؛ وهو ، إذا وجد المناسبة ، يرد على الفارابي وابن باجة ، وإن كان قد استفاد منهما الكثير . ونجده في نقده لأسلافه أقسى من أرسطو في نقده لأفلاطون .

على أن ابن رشد لم يتجاوز قط آراء الشراح من أهل المذهب الأفلاطوني الجديد ؛ ولم يتخلص من أخطاء مترجمي العرب والسريان ، وكثيراً ما كان يتبع آراء ثامسطيوس السطحية دون آراء الإسكندر الأفروديسي الصحيحة ، أو هو كان يحاول التوفيق بينهما .

(١) يجد الفارابي إعجاب ابن رشد بأرسطو ، وتعظيمه له ، في مقدمة كتاب الطبيعة ، وفي بعض أجزاء تهافت التهافت . انظر كتاب رينان : ابن رشد ومذهبه ، طبعة باريس ١٩٢٥ ص ٥٤ — ٥٦ .

٣ - المنطق ومعرفة الحقيقة :

وأبرز ما نلاحظه عند ابن رشد أنه من المتعصبيين لمنطق أرسطو ؛ فهو يرى أنه لا سعادة لأحد بدونه ، ويأسف لأن سقراط وأفلاطون لم يكونا على علم به ، وسعادة الإنسان تكون على قدر مرتبته في معرفة المنطق^(١) . وهو يرى بعين الناقد أن إيساغوجي فرغوريوس نافلة يمكن الاستغناء عنها ؛ ولكنه يعد كتاب الخطابة وكتاب الشعر جزءين من منطق أرسطو ، وفي هذا الموضع نجد من الأخطاء أغربها ؛ فمثلاً يعد ابن رشد « التراجيديا » مدحا ، و « الكوميديا » هجاء^(٢) ؛ والشعر يجب أن يقع بأن يدل إما على حقائق يمكن أن يُقام عليها البرهان أو على أشياء خادعة^(٣) ؛ ويعتبر ابن رشد أن التعارف على المسرح معرفة استدلالية ، وهكذا . ولم يكن لابن رشد ، بطبيعة الحال ، أى معرفة بالعالم اليونانى . وقد نتجاوز عن هذا ، لأن ابن رشد لم تتيسر له معرفة ذلك العالم ؛ ولكن ينبغي ألا نسارع إلى معذرة رجل كان قاسياً على الناس في نقده .

وابن رشد يجرى على سنة أسلافه ، فيُمنى في اللغة بما هو مشترك بين جميع اللغات ، ويرى أن أرسطو في كتاب العبارة ، بل في كتاب الخطابة كان يضع نصب عينيه هذا العنصر المشترك بين جميع أهل اللغات . وهكذا يجب أن يكون مسلك الفيلسوف العربى ، وإن جاز له ، في شرح القواعد العامة ، أن يعتمد على

(١) انظر هامش ص ٣٩٨ مما يلى .

(٢) تلخيص كتاب أرسطوطاليس في الشعر لابن رشد طبعة فيرلة ١٨٧٢

ص ١ ، ٧ ، ٨ .

(٣) نفس المصدر ص ١٥ وفي مواطن متفرقة .

أمثلة من كلام العرب وأدبهم ؛ وإنما الأمر أمر القوانين الكلية ، لأن العلم هو معرفة الكلّ .

والمنطق يمهّد السبيل أمام معارفنا ، حتى ترتقى من الجزئيّ المحسوس إلى الحقيقة العقلية المجردة . أما العامة فلا يزالون متعلقين بالحس ، متميّزين في الضلال ؛ وإن قصور فطرتهم وقلة تكون عقولهم ، فوق ما اعتادوه من الخصال الرديئة ، كل هذا يقعد بهم عن الكمال . غير أن الأمر لا يخلو من وجود طاقة يتيسر لها الوصول إلى معرفة الحقيقة . والنسر يستطيع أن يمدق في وجه الشمس ؛ ولو لم يستطع ناظر أن يمدق في وجهها ، لكانت الطبيعة قد أوجدت شيئاً عينا ؛ وكل ما يشرق فلا بد أن يرى ، وكل موجود لا بد أن يعرفه ولو شخص واحد . والحقيقة موجودة ؛ ولو كنا لا نستطيع الدنو منها لكان عينا ما تكذبه قلوبنا من الشوق إليها . ويعتقد ابن رشد أنه عرف الحقيقة في أشياء كثيرة ، بل يحسب أنه استطاع أن يطلع على الحقيقة المطلقة ؛ وهو لم يقتنع متواضعا بمجرد البحث عنها ، كما فعل لِسْنِج ^(١) Lessing .

ويرى ابن رشد أن الحق قد تضمنه مذهبُ أرسطو ؛ وهو من أجل ذلك ينظر إلى علم الكلام الإسلامي نظرة التصغير . نعم ، هو يعترف بأن في الدين

(١) يقول لسنج : « لا ينحصر فضل الإنسان في امتلاكه للحقيقة ... وإنما فضله في الجهد الذي يبذله مخلصا في السعي إليها ؛ ولا تنمو ملكات لإنسان باسلاك الحقيقة ، بل بالبحث عنها ؛ وكما لا المتزايد ينحصر في هذا وحده . بل إن امتلاك الإنسان للشيء يعيل به إلى الركود والكسل والغرور . ولو أن الله وضع الحقائق كلها في يمينه ، ووضع في شماله شوقنا المستمر إليها ، وإن أخطأناها دثما ، ثم حيرني ، لساغت إلى اختيار ما في شماله ، وقالت : « يا أبانا ! رحمتك ! إن الحق الخالص لك وحدك » . مجموعة مؤلفات لسنج ج ٢ ص ٢٧١ ، حجة لسنج ١٨٥٩ .

حقيقة من نوع خاص (انظر ق ٧ فيما يلي) ؛ ولكنه ينفر من علم الكلام ، لأن هذا العلم يريد أن يثبت أشياء لا يمكن إثباتها بمنهجيه . ويذهب ابن رشد وغيره إلى ما ذهب إليه سبينوزا ، فيما بعد ، من أن الوحي الذي جاء في القرآن لا يرمى إلى إعطاء الناس علماً ، وإنما يرمى إلى إصلاحهم ؛ وليس فرض الشارع ، في رأيه ، تلقين العلم ، بل غرضه أخذ الناس بالطاعة وبالأعمال الصالحة ، لأن الشارع يعلم أن السعادة الإنسانية لا تتحقق إلا في مجتمع .

٤ — العالم والله :

وأكبر ما يميز ابن رشد عن سبقه ، ولا سيما ابن سينا ، هو كيفية تصويره للعالم ، على أنه عملية تغير وحدث منذ الأزل ، تصوراً لا لبس فيه ؛ والعالم في جملة وحدة أزلية ضرورية ، لا يجوز عليه العدم ، ولا يمكن أن يكون على غير ما هو عليه .

والهيولى والصورة لا يمكن انفصال إحداها عن الأخرى إلا في ذهن . والصور لا تنتقل في المادة المظلمة ، كما تطوف الأرواح الخفية ، بل هي محتواة في المادة على هيئة نواة تتطور . والصور المادية ، التي هي كالتوى الطبيعية لا تنفأ أبداً تحدث توليداً ؛ ومع أنها لا تنفك عن المادة ، فيجوز أن تستقى إلهية . وليس هناك وجود من عدم ، ولا عدم بعد وجود ؛ لأن كل ما يحدث فهو خروج من القوة إلى الفعل ، ورجوع من الفعل إلى القوة ؛ وفي هذا لا يصدر عن الشيء إلا مثله .

على أن الموجودات مراتب ، بعضها فوق بعض ، والصورة المادية أو الجوهرية هي في الرتبة الوسطى بين العرض المجرد وبين الصورة الخالصة

(المفارقة) . والصور الجوهرية متفاوتة المراتب أيضاً ، وهي حالات متوسطة بين القوة والفعل . ثم إن الصور في مجموعها ، من أدناها ، أعنى الصورة الميولانية ، إلى أعلاها ، أعنى الذات الإلهية ، التي هي الصورة الأولى^(١) للعالم ، تؤلف سلسلة واحدة متصلة ، بعض أجزائها فوق بعض .

وإذا كان التغير ، داخل نظام السكون ، أزلياً ، فإنه يستلزم حركة أزلية ؛ وهذه تحتاج إلى محرك أزلي . ولو كان العالم حادثاً لتحتّم علينا القول بوجود عالم آخر حادث نشأ منه ، وهكذا إلى غير نهاية . ولو قلنا إنه ممكن لتحتّم علينا القول بوجود ممكن آخر نشأ منه ، وهكذا إلى غير نهاية . ولذلك يذهب ابن رشد إلى أن القول بأن العالم كلّه متحرك منذ الأزل ضرورة هو وحده الذي يضمن لنا إمكان الوصول إلى إثبات موجود مفارق للعالم ، محرك له منذ الأزل . وهذا الموجود ، بإيجاده تلك الحركة الدائمة وإيجاده لنظام العالم البديع ، خالق بأن يُسمّى موجد العالم ؛ وتأثيره في العالم يحدث بتوسط العقول المحركة للأفلاك ؛ وكل نوع من الحركة في هذا العالم لا بد له من مبدأ خاص به .

ويرى ابن رشد أن ماهية المحرك الأول ، أى الإله ، وماهية عقول الأفلاك هي أنها فكر ، تتجلى فيه الوحدة العقلية لوجودها . والوصف الإيجابي الوحيد الذي نصف به الذات الإلهية هو أنها عقل ومعتقل معاً ؛ فالوجود فيه هو عين الوحدة والوجود والوحدة ليسا زائدين على الذات ، بل هما موجودان في الذهن فقط ، شأنهما شأن سائر الكليات .

والفكر يفتزع الكلّي من الجزئيات دائماً . والكلّي ، وإن كان في

(١) تلخيص ابن رشد لكتاب ما بعد الطبيعة ص ٩ ، طبعة مدريد ١٩١٩ .

الجزئيات طبيعة فاعلة ، فهو ، من حيث هو ، موجود في الذهن فقط ؛ أو بعبارة أخرى هو في الأشياء بالقوة ؛ أما بالفعل فهو في الذهن ، أي أن له في الذهن وجوداً أكمل ، أو أنه في الذهن على نحو من الوجود أشرف مما هو عليه في الجزئيات .

وإذا سأل سائل : هل العلم الإلهي يحيط بالجزئيات ، أو هو يعلم الكلّيات فقط ؛ أجاب ابن رشد بأنه لا يعلم هذه ولا تلك^(١) ، لأن الذات الإلهية منزّهة عن كليهما ؛ والعلم الإلهي يوجد العالم ويحيط به ؛ والله هو المبدأ ، وهو الصورة الأولى والغاية لكل شيء ، هو نظام العالم ، وملتقى جميع الأضداد ، وهو الكل في أسمى صور وجوده . ومن البين بداهة أنه بحسب هذا الرأي لا يمكن القول بعناية إلهية بالمعنى المألوف لهذه العبارة .

٥ — الجسم والعقل :

ونحن نعرف نوعين من الوجودات : أحدهما متحرك ، يحرّكه غيره ؛ والآخر محرك ، وهو في ذاته غير متحرك . وبعبارة أخرى ، من الوجودات ما هو مادي ، ومنها ما هو عقل .

والموجودات العقلية تتجلى فيها الوحدة أو كمال الوجود ، وهي مراتب بعضها فوق بعض ؛ وليست وحدة الموجودات العقلية بسيطة مجردة ؛ فكلما بعدت عقول الأفلاك عن المبدأ الأول قلت بساطتها . وكل العقول تعقل ذاتها ، ولكن في معرفتها بذاتها صلتها بالعلة الأولى .

(١) يعلم محدث . انظر « فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال » ،

طبعة مصر ١٣٢٨ ص ١١ ، ٢٩ ، فهو يبسط هنا رأى المشايخ ويقره .

ويتبين من هذا أنه يوجد ضربٌ من الموازنة بين الماديات والمقولات ،
وفي العقول الثواني ما يقابل تألف الأجسام من هيولى وصورة . وبالطبع ليس
ما يخالط العقول المفارقة مادة تقبل الانفعال ، وإنما هو أمر شبيهه بالمادة فى أن له
قوة على أن يقبل شيئاً آخر ، وبدون هذا لا يمكن التوفيق بين تكثر الأشياء
المعقولة وبين وحدة العقل الذى يعقلها .

والمادة تنفعل ، أما العقل فإنه يقبل ؛ وقد عرض ابن رشد لبيان هذه
الموازنة بما فيها من تمييز ، مراعيًا العقل الإنسانى خاصة .

٦ — العقل والعقول :

وابن رشد يحزم بأن تعلق النفس الإنسانية بجسدها كتحلق الصورة بالمهولى ،
وهو يقول بهذا جاداً غاية الجدة . وهو يرفض المذهب القائل بعدم فناء النفوس
الجزئية المنكثرة رفضاً باتاً ، محارباً فى ذلك مذهب ابن سينا ؛ ولا بقاء للنفس عنده
إلا باعتبارها كلاً لجسدها .

أما فى علم النفس الحسى فإن رشد يحرص على أن يلتزم مذهب أرسطو ،
مخالفاً مذهب جالينوس وغيره . ولكنه فى نظرية العقل يباين أستاذه مباينة
كبيرة دون أن يفطن لذلك^(١) . ورأيه فى العقل الهولانى ، وهو مستمد من
المذهب الأفلاطونى الجديد ، هو رأى بخاص به . يقول ابن رشد إن هذا العقل
ليس مجرد استعداد أو قوة فى النفس الإنسانية ، ولا هو مساق لتخيّل المتردد
بين الحس والعقل ، بل هو شيء فوق طور النفس وفوق طور الشخص . العقل

(١) انظر كتاب ابن رشد ومذهبه لرينان ص ١٢٣ — ١٥٢ من الطبعة
المتقدم ذكرها .

الميولاني أزلّي لا يعتريه الفناء ، شأن العقول المفارقة والعقل الفعّال . وهنا نجد أن ابن رشد ينقل للبدا القائل باستقلال المادة في عالم الأجسام إلى ميدان العقولات ، ويطبقه عليه ، متابعاً في ذلك لثامسطيوس ، من غير شك .

فالعقل الميولاني عنده جوهر أزلّي . أما استعداد الإنسان أوقوته على المعرفة العقلية فيسميه ابن رشد بالعقل المنفعل . وهذا العقل يوجد بوجود الإنسان وينفّ بفتائه . أما العقل الميولاني فهو أزلّي كالنوع الإنساني .

ولكن العلاقة بين العقل الفعّال والعقل القابل (إذا استعملنا هذا الاصطلاح بدل العقل الميولاني) لا يزال فيها بعض الغموض ؛ ولا يمكن أن يكون الأمر على خلاف ذلك ، والعقل الفعّال يحمل الصور التي تتخيّلها النفس معقولةً ، والعقل القابل يقبل هذه العقولات في ذاته . والنفس في الإنسان هي ملقّ هذين الحبيبين الخفيّين . ويختلف هذا الملّقى اختلافاً كبيراً ؛ فعلى قدر استعداد نفس الإنسان وحالة ما فيها من تصورات تكون الدرجة التي يستطيع العقل الفعّال أن يرفع إليها هذه التصورات حتى تصير معقولة ، ويكون أيضاً مباحّ قدرة العقل القابل على جعلها جزءاً من محتوياته .

ومن هذا يتبين السبب في أن أفراد الإنسان متفاوتون في درجة المعرفة العقلية . وجملة هذه المعرفة في العالم ثابتة ، وإن اختلف توزيعها بين الأفراد . ولا بدّ ، ضرورةً ، أن يظهر فيلسوفٌ على الدوام — سواء أكان أرسطو أم ابن رشد — في ذهنه تصير الموجودات أموراً معقولة .

ولا ريب في أن أفكار الناس حادثة ، وأن العقل القابل عرضةٌ للتغير بمقدار ما للشخص من الحظ فيه ؛ ولكن هذا العقل ، إذا نظرنا إليه باعتباره

عقلاً للنوع الإنساني ، فهو قديم غير متغير ، كالعقل الفعال ، الذي هو عقل الفلك الأخير^(١) .

٧ - نظرة إصحائية :

وبالجملة ففي مذهب ابن رشد ثلاثة آراء الحادية كبيرة تجمعه بخالفها لها . أثبتته علومُ العقائد في الديانات الثلاث الكبرى في عصره : وأولها قوله بقسَم العالم المادي والعقول المحركة له ؛ وثانيها قوله بارتباط حوادث الكون جميعها ارتباطاً علةً بمعلول ، على وجه ضروري لا يترك مجالاً للعناية الإلهية ، أو للخوارق ، أو نحوها ؛ وثالثها قوله بفناء جميع الجزئيات ، وهو قول يجعل الخلود الفردي غير ممكن .

ولو أننا حكمنا العقل في هذا الرأي القائل بعقول مستقلة للأفلاك ، هي في مرتبة دون مرتبة الله ، لبدا أنه ليس له أساس كافٍ . ولكن ابن رشد يتغلب على ذلك ، كما فعل أسلافه ، بأن يقول إن اختلاف هذه العقول ليس اختلافاً بالشخص ، بل هو اختلاف بالنوع . كان غرضهم الوحيد ، ما داموا لا يعترفون بأن العالم واحد لا تمايز بين أجزائه ، هو أن يعللوا الحركات المختلفة ؛ فلما انهدم مذهب بطليموس في العالم ، وأصبحت هذه العقول الوسطى أمراً يمكن الاستغناء عنه ، ذهبوا إلى أن العقل الفعال هو الذات الإلهية ، كما حاول البعض أن يقولوا ذلك من قبل من جهة أسباب دينية وعقلية نظرية . ولم تبق غير خطوة أخرى حتى يُعتبر عقل الإنسانية الأزلي هو الذات الإلهية . لم يقل ابن رشد بشيء من

(١) يحسن بالقارئ أن يرجع إلى كتاب ابن رشد ومذهبه ، فهو أوفى ما كتب عنه ، وقد اعتمد المؤلف على مصادر لاتينية وعبرية لكتب ابن رشد التي لا توجد أصولها العربية .

هذا ، وذلك بحسب نصّ كتبه على الأقل ؛ ولكننا إذا اعتبرنا ما قد يلزم من مذهبه ، كان ذلك ممكناً . ويمكن أيضاً أن يؤدي مذهبه إلى قول بوحدة الوجود بوجه عام . وإلى جانب هذا فقد يسهل أن يجد المذهب المادى (Materialism) ما يؤيده في مذهب ابن رشد ، وإن كان هذا الفيلسوف قد حل على المادية حملة لا هواده فيها ؛ ذلك لأن إثبات الأزلية والجوهرية والفعل لكل ما هو مادى إثباتاً قاطعاً^(١) ، على نحو ما فعله ابن رشد ، قد يسوّغ له أن يسمى العقل مَلِكاً [ويعتبره إلهاً] ؛ وما ذلك إلا بفضل المادة .

وأياً ما كان فإن رشد مفكر جريء ، منطقي ، لا اضطراب في تفكيره ، وإن لم يكن مفكراً مُبْتَكِراً ؛ فقد قنع بالفلسفة النظرية ، وكان لا بدّ له ، بحكم عصره ومنصبه ، أن يوفق بين مذهبه وبين الدين والشرع ؛ ولنكتفِ بالقليل من الكلام في ذلك .

٨ - فلسفة العملية :

كثيراً ما انتهر ابن رشد الفرصة لمهاجمة الحكام الجاهلين والمتكلمين الممادين للثقافة في عصره ؛ ولكن الحياة في ظل دولة أفضل عنده من حياة التوحّد ، وهو يشكر خصومه لأشياء كثيرة استفادها منهم ، وهذه عمدة في أخلاقه . يرى ابن رشد أن حياة التوحّد لا تثمر صناعات ولا علوماً ، وأن الإنسان لا يتمتع فيها بأكثر مما اكتسب من قبل ؛ وقد يستطيع أن يصلحه قليلاً ؛ ولكن يجب على كل فرد أن يأخذ بنصيب في إسعاد المجموع ، بل يجب على النساء أن يقمن بخدمة المجتمع والدولة قيام الرجال . وفيلسوفنا في هذا يتابع أفلاطون (وهو لم يعرف

(١) تلخيص ما بعد الطبيعة ص ٤ - ١٦ ، ٥٣ - ٥٤ ، ٦٩ .

سياسة أرسطو) ، ويلاحظ بمتنهي سداد الرأي أن الكثير من فقر عصره وبؤسه يرجع إلى أن الرجل يمسك للراة لنفسه ، كأنها نبات أو حيوان أليف ، مجرد متاع فان ، يمكن أن تَوَجَّه إليه جميع المطاعن ، بدلاً من أن يمكنها من المشاركة في إنتاج الثروة المادية والعقلية وفي حفظها^(١) .

أما في الأخلاق فإن فيلسوفنا يحمل حملة قاسية على مذهب الفقهاء الذين يقولون إن الخير خيرٌ ، لأن الله أمر به ، وإن الشر شرٌّ ، لأن الله نهى عنه ؛ فيخالفهم ، ويقول : إن العمل يكون خيراً أو شراً لذاته ، أو بحكم العقل . والعمل الخلقى هو الذى يصدر فيه الإنسان عن معرفة عقلية ؛ وينبغى بالطبع ألا يكون مرجعنا الأخير إلى عقل الفرد ، بل إلى ما تمليه مصلحة الدولة .

وابن رشد ينظر إلى الدين أيضاً بعين الرجل السياسى ؛ هو يعظم الدين لما يرمى إليه من غايات خلقية ؛ وهو فى نظره أحكام شرعية ، لا مذاهب نظرية ؛ ولذلك لا يفتر ابن رشد عن محاربة التكلمين الذين يريدون أن ينظروا فى الدين نظراً عقلياً بدلاً من أن يمثلوا وأمره طائعين . وهو ينبغى باللائمة على النزالى ، لأنه مكّن الفلسفة من التأثير فى مذهبه الدينى ، ففتح للكثيرين باب الشك والكفر^(٢) .

يقول ابن رشد إن الواجب على الناس أن يؤمنوا بما جاءهم فى الكتاب ، كما هو ؛ وما فى الكتاب حقٌ ، وهو يُلقى فى صورة قصص ، لأنه موجهٌ إلى أطفال كبار . ومجاوزة العامة ذلك شرٌّ لهم ؛ ففى القرآن مثلاً دليلاً على وجود

(١) ابن رشد ومذهبه ص ١٦١ — ١٦٢ .

(٢) فصل اللقال ص ١٧ — ١٨ ، والكشف عن مناهج الأدلة ص ٧٢ ، ٧٣ .

الله، بَيِّنَان لجميع الناس، وهما : العناية الإلهية بكل شيء، ولا سيما الإنسان،
والثاني اختراع الحياة في النبات والحيوان. وهذان دليلان ينبغي ألا نزعزعهما،
كما لا يصح أن نتأول نصوص الوحي على طريقة المتكلمين؛ لأن الأدلة التي
يسوقها المنكلمون لإثبات وجود الله لا تقوى على الثبات أمام النقد الملمى، ولا
يقوى على الثبات أيضاً أمام النقد برهان الفارابي وابن سينا المستند إلى معنى
الوجوب والإمكان؛ كل هذا يؤدي إلى إنكار الصانع وإلى الإباحية؛ وينبغي
أن نحارب هذا المذهب الكلامي الناقص مراعاة لمصلحة الأخلاق ولمصلحة
الدولة تبعاً لذلك^(١).

على أنه يجوز للفلاسفة المارفين أن يؤوِّلوا آيات القرآن؛ وهم ينفهمون مراميها
على نور حقيقة عليا، ولا يقولون من ذلك للمامة إلا ما هم متهيئون لفهمه^(٢).
وبهذا نصل إلى أحسن وفاق، وتتفق أحكام الشريعة مع الفلسفة، وذلك لأن
لكل منهما غرضه الذي يرمى إليه؛ والعلاقة بينهما كالعلاقة بين النظرية
وتطبيقاتها العملية. والفيلسوف حين ينظر في الدين يسلم بصحته في مجاله الخاص،
بحيث لا تصطدم الفلسفة بالدين بتاتا؛ أما الفلسفة فهي أسمى صور الحق،
وهي في الوقت نفسه أسمى دين؛ لأب دين الفلاسفة هو معرفة كل
ما هو موجود^(٣).

(١) بسط ابن رشد هذين الدليلين في كتابه: والكشف من مناهج الأدلة ص ٤٥ —

٤٩، ٨١ — ٨٥.

(٢) فصل المقال ص ٨، ٩، ١٠، ١١، ١٩ — ٢٣، ٣٠؛ كشف مناهج

الأدلة في مواطن كثيرة.

(٣) يبين ابن رشد في كتابه فصل المقال، العلاقة بين الشريعة والحكمة على هذا =

ولكن هذا الرأي يبدو فيه إنكارٌ للدين ، فالدين السماوى الحق لن يرضى بأن يقر الفلسفة بالمكان الأول فى ميدان الحقائق ، وكان طبيعياً أن يحاول متكلمو المغرب ، كما حاول إخوانهم فى الشرق ، أن يتهمزوا القرصان ، فلم يقرّ لهم قرارٌ حتى أنزلوا الفلسفة من على عرشها وجعلوها خادمة للدين .

== النحر : الفلسفة هى النظر فى الوجودات ، واعتبارها من جهة دلالتها على الصانع ، وكما كانت المعرفة بصناعة الوجودات آتم ، كانت المعرفة بالمانع آتم ، ولما كان الشرع قد أوجب اعتبار الوجودات ، والنظر فيها بالعقل ، وحث على ذلك بآيات كثيرة فى القرآن (فاعتبروا يا أولى الأبصار ! أو لم ينظروا فى ملكوت السموات والأرض) ... » واعلم أن ممن خصه الله تعالى بهذا العلم وشرفه به إبراهيم عليه السلام فقال تعالى : « وكذلك نرى إبراهيم ملكوت السموات والأرض » . ولما كان الاعتبار هو استنباط المجهول من المعلوم وهو القياس ، فإن من الواجب على من يريد معرفة الله وموجوداته معرفة برهانية بالعقل أن يعرف آلة النظر ، وهو المنطق بأقسامه ، وأن يعرف ما للقدماء من اعتبار للوجودات ، ومن النظر فيها ، أى أن يدرس الحكمة ، إن كان أهلاً لذلك ؛ وإذن فدراسة الحكمة واجبة بالشرع ، لأن مقصد الحكماء هو المقصد الذى حثنا عليه الشرع .

فإذا اعترض معترض على القياس العقلى بأنه بدعة ، إذ لم يكن فى الصدر الأول ، أجاب ابن رشد أن القياس الفقهى وأنواعه استنبط بعد الصدر الأول ، وليس يرى أنه بدعة . ويعقد ابن رشد بين المنطق والفقه مقارنة ليثبت جواز المنطق ويقول : « إن أكثر أصحاب هذه الملة مثبتون القياس العقلى إلا طائفة من الحشوية قليلة وهم عجوجون بالنصوص » .

وبما أن الشريعة الإسلامية حق ، وبما أنها أوجبت النظر العقل المؤدى إلى معرفة الله « فإننا معشر المسلمين نعلم على القطع أنه لا يؤدى النظر البرهاني إلى مخالفة ما ورد به الشرع ، فإن الحق لا يضاد الحق ، بل يوافقه ويشهد له » . وإذا أدى النظر العقل إلى ما يخالف ظاهر الشريعة أو لناها على قانون التأويل العربى . فالحكمة صاحبة الشريعة ، والأخت الرضية ، وهما المصطحبتان بالطبع المتعابتان بالجوهر والغريزة .

٧ - خاتمة

١ - ابن خلدون^(١)

١ - أحوال عصر ابن خلدون :

لم يكن لفلسفة ابن رشد ، ولا لشروحه على مذهب أرسطو ، سوى أثر قليل جداً في العالم الإسلامي ؛ وقد ضاعت أصول الكثير من مؤلفاته ، وإنما وصلت إلينا مترجمة إلى اللغة العبرية أو اللاتينية . ولم يكن لابن رشد تلاميذ ولا أتباع ، [يواصلون فلسفته] . وليس من شك في أنه كان يوجد كثيرون من أهل الفكر الحر أو من الصوفية ، كلٌّ منهم في معزل بعيد عن صاحبه ، وكان يبدو في نظر أهل العصر من العجيب أن البعض يكلف نفسه بحثاً جدياً في مسائل الفلسفة النظرية ؛ ولكن الفلسفة لم تستطع أن تؤثر في الثقافة العامة ، أوفى مجرى الحوادث .

(١) هو ولي الدين عبد الرحمن بن محمد بن خلدون ؛ ولد بتونس عام ٧٣٢ هـ ، وتوفي بالقاهرة سنة ٨٠٨ هـ ، (١٣٣٢ - ١٤٠٦ م) ؛ وفي نسبه للعرب اليمانيين خلاف ، ومهما يكن من شأنه على العرب في المقدمة ، فله كان يقرر ما شاهده من أحوالهم على نحو ما أوصى به من وجوب التحرر من التشيع والهوى . وهو مفكر إسلامي عبقري ، انقرد بما ابتكره من فلسفة الاجتماع وفلسفة التاريخ ، ولا تزال آثار تفكيره موضع إعجاب العلماء ودراستهم . أنشأ ابن خلدون في عصر ثورات وانتقابات سياسية لا تنقطع ، نفاس غمار السياسة ، متعرضاً لمحنها وتقلباتها ، حتى بلغ الخامسة والأربعين ، وقد ملّ تقلباتها ، وخابت آماله فيها ، فرغب عنها إلى العلم والدرس ، وقضى بقية حياته متوفراً عليهما . ولعل السياسة التي شغلت الجزء الأكبر من حياته ، وبصرته بتجارب الحياة العامة والخاصة هي التي جعلت عمرات تفكيره من هذا النوع الطريف .

وقبل أن تظهر سيوف النصارى ظافرة كانت حضارة المسلمين المادية وثقافتهم العقلية تتدهور من غير انقطاع ، وصارت أسبانيا ، مثل أفريقيا ، داخلة تحت حكم البربر . ووصلت الحال إلى ساعة حرجية : فلما أن يبقى الإسلام في هذه البلاد ، ولما أن يزول منها . وأخذ الناس يتأهبون لمحاربة العدو ، بل لمحاربة بعضهم بعضاً ، ونظم أهل الطرق أنفسهم في كل ناحية للقيام بالرياضيات الصوفية ، وبين أهل هذه الطرق ، على الأقل ، نجاة القليل من الآراء الفلسفية . ولما رجع الإمبراطور فريديريك الثاني حوالي منتصف القرن الثالث عشر لليلاى عدة مسائل فلسفية لعلماء المسلمين في سبته ، انتدب عهد الواحد ، خليفة الموحدين ، ابن سبعين^(١) ، صاحب إحدى الطرق الصوفية للإجابة عنها . وقد فعل ذلك ؛ فأخذ ينقل في شيء من الزهو الناشئ عن ضيق النظر ، آراء الفلاسفة القدماء والمحدثين . ونستطيع أن نستشف من كلامه ذلك السر الصوفي ، وهو القول بأن الله هو حقيقة الأشياء كلها . ولكن الشيء الوحيد الذي نستطيع أن نستنبطه من أجوبة ابن سبعين هو أنه قرأ كتباً ، كان يظن أنها لم تخطر على بال الإمبراطور فريديريك .

٢ — حياة ابن سبويه :

ولم تزل المدنية الإسلامية في المغرب تسير على غير هدى ، تنهض حيناً وتنحط حيناً آخر ، في دويلات الطوائف ؛ ولكن قبل أن تندثر كل معالمها

(١) هو أبو محمد عبد الحق بن إبراهيم الأشبيلي ، وهو فيلسوف صوفي ، وتوفى بمكة عام ٦٦٨ هـ (١٢٦٩ م) ؛ أما إجابته على أسئلة الإمبراطور فريديريك فقد نشرت بالفرنسية في المجلة الآسيوية S. VII, t. 14 P. 341 .

ظهر الرجل الذي حاول أن يكتشف قوانين تكوّناتها ، معتقداً أنه بذلك يصنع الأساس لفرع فلسفي جديد ، هو فلسفة المجتمع أو فلسفة التاريخ^(١) ؛ ذلك الرجل المعجيب الجدير بالذكر هو ابن خلدون الذي وُلد في تونس عام ٧٣٢ هـ ، في أسرة من أشبيلية .

حصل ابن خلدون علومه في تونس ، ثم درس الفلسفة ، آخذاً بعضها عن أستاذ درسها في الشرق . وبعد أن درس كل العلوم المعروفة لعهد ، اشتغل بخدمة الدولة حيناً ، وركب الأسفار حيناً آخر ؛ وكان في هذا كله رجلاً قوى الملاحظة . وتقلد الحجابة^(٢) لكثير من الأمراء ، وسقّر لدى حكومات كثيرة في أسبانيا وأفريقية ، ومثّل في البلاط النصراني لبطرس القاسي^(٣) في أشبيلية ، وحضر

(١) بنوه فون كريم في كتابه : *Ibn Chaldun und seine Kulturgeschichte* : *der arabischen Reiche*, Wien 1879 S. 3 عقل ، ويضعه على رأس مؤرخي الفرق ، لا لكتابه التاريخ على نمط لم يسبق إليه فحسب ، بل لأنه حقى عناية خاصة بتاريخ الحضارة (Kulturgeschichte) ، فكان غزيراً له ومؤسساً ؛ وهو بين طريقة ابن خلدون في فهم التاريخ لا باعتباره عرضاً لحوادث سياسية متعاقبة ، ولحياة الملوك ، بل باعتباره بياناً لتطور الشعوب العقل والمادى ، ويعتبره مؤرخاً للحضارة (Kulturhistoriker) ، ومؤرخاً متفلسفاً *Geschichtsphilosoph* (س ٢١، ٢٣ ، ٢٦) ، ويمده فون فيزندونك مؤرخاً للحضارة ، بل هو يطبق نظريته على الإمبراطورية الألمانية في العصر الحديث : *Von Wesendonk, Ein Kulturhistoriker vom 14 Jahrhundert* : *Erwin Rosenthal : Ibn Khalduns Gedanken über den Staat, ein Beitrag zur Geschichte der Mittelalterlichen Staatslehre*, München 1931.

ومحصل آراء الباحثين الأوربيين في ابن خلدون أنه مؤسس علم الاجتماع الحديث ، وأنه اقتصادي مبتكر ، ومنهم من يجعله فيلسوفاً اجتماعياً واقتصادياً معاً .

(٢) كان منصب الحاجب يشبه منصب رئيس الوزراء ، وكان الواسطة بين الملك والرمية .

(٣) انظر كتاب « ابن خلدون » للأستاذ محمد عبد الله هنان س ٣٩ .

أيضاً في بلاط تيمورلنك^(١) في دمشق ؛ فلما مات ابن خلدون في القاهرة عام ١٤٠٦ م ، كان قد حصل كثيراً من التجارب المتعلقة بأمور الدنيا .

ولم يكن ابن خلدون ثابتاً على مبادئه ثابتاً يستحق الإكبار ؛ ونستطيع ، مع هذا ، أن نتجاوز عن شيء من الزهو وقلة التخصص وغير ذلك لهذا الرجل الذي عاش للعالم دون غيره من أهل زمانه .

٣ — الفلسفة وتجربة الحياة :

لم يقنع ابن خلدون بالفلسفة المتوارثة ، كما وصلت إلى علمه ؛ وكان رأيه في العالم لا ينصب في قولها الثابتة المقررة . ولو أنه كان أكثر تهيؤاً للأبحاث النظرية ونشاطاً لها ، لأنشأ مذهباً لفظياً (Nominalismus)^(٢) .

يزعم الفلاسفة أنهم يعرفون كل شيء ؛ أما ابن خلدون فكان يرى أن العالم أوسع من أن يستطيع عقلنا الإحاطة به ، وأنه يوجد من الكائنات والأشياء أكثر مما لا نهاية له مما نستطيع أن نعلم ، « ويخاق ما لا تعلمون »^(٣) . وهو يقرر أن الأقيسة المنطقية لا تتفق في الغالب مع طبيعة الأشياء المحسوسة ، لأن معرفة هذه لا تتسنى إلا بالمشاهدة^(٤) ؛ أما ما يزعمه البعض من إمكان للوصول إلى الحقيقة

(١) نفس المصدر ص ٨٢ .

(٢) يدل منهج ابن خلدون على أنه حتى النزعة (مقدمة ص ٥٣٦ ، ٩٥٣) ؛ ولو أنه سار في هذه النزعة لانتفى إلى أن الماني العقلية ما هي إلا ألفاظ ، وهو مذهب الإسميين أو اللفظيين . ولكن يصعب التوفيق بين هذا وبين ما لابن خلدون من نزعة صوفية ومن اعتماد على الفطرة العقلية حتى أنه يوصي أحياناً بترك الصناعة للمنطقية كما سيأتي .

(٣) مقدمة ص ٥٠٣ — ٥٠٤ ، ٥٩٢ ، ٥٩٥ .

(٤) يقول ابن خلدون إن الأقيسة المنطقية أحكام ذهنية ، والموجودات الخارجية متشخصة ؛ فالتطابق بينها غير يقيني لأن المادة قد تتحول دونها ، « اللهم إلا ما يشهد له الحس من ذلك ، فدليله شهوده لا تلك البراهين [المنطقية] » (مقدمة ص ٥٩٢) .

بمجرد استعمال قوانين المنطق فإنه وَّمْ كاذب . ولذلك يجب على العالم أن يتفكر فيما تؤدبه إليه التجربة الحسية ؛ ويجب ألا يكتفى بتجاربه الفردية ، بل يتحتم عليه أن يأخذ بمجموع تجارب الإنسانية التي انتهت إليه ، ويعنى بتصحيحها .

والنفس بفطرتها خلوة من المعرفة ، ولكنها بفطرتها قادرة على التفكير فيما يقع للحواس ، وعلى التصرف فيه . وكثيراً ما ينشأ الحدُّ الأوسط الصحيح من هذا التفكير ، كأنه إلهام^(١) ؛ وبهذا الحد يمكننا تصحيح المعلومات التي اكتسبناها متبعين في تصحيحها قوانين المنطق الصوري . والمنطق لا يولد المعرفة ، بل هو يصف الطريق الذي نسلكه في تفكيرنا ويبيِّن كيف نصل إلى المعرفة ؛ وله من الفضل بقدر ما يحفظنا من الزلل ، وما يشعذ من أذهاننا ، ويبعثنا على الدقة في التفكير . فهو علم مساعد ينبغى أن يشغل بتعلمه لذاته فريقٌ من الأكفاء يُندَبون لذلك ؛ ولكن ليس له ذلك الشأن الأساسي الذي يجعله له الفلاسفة . ويستطيع فنون النظر أن يستغنوا عن الصناعة المنطقية في جميع فروع العلم^(٢) .

(١) مقدمة ص ٦١٣ — ٦١٤ .

(٢) يقول ابن خلدون إن عقل الإنسان طبيعة فطرها الله ، وفيها « مبدأ لم لم يكن حاصلًا » ، بأن تصور طرفي الطلوب ، « فيلوح لها الوسط الذي يجمع بينهما أسرع من لمح البصر » ؛ والصواب عنده ذاتي لها ، والخطأ عارض ؛ وصناعة المنطق هي كيفية فعل هذه الطبيعة الفكرية ، تصفه لتعرف سداده من خطئه ، ولهذا يستغنى عنها فنون النظر « مع صدق النية أو التعرض لرحمة الله » ، إذا سلكوا بالطبيعة الفكرية على سدادها ؛ وابن خلدون يوصي المتعلم إذا ارتبك فيما تليه صناعة المنطق دون الفكر الطبيعي من حجب ، أن يتركها جملة ، وأن يخلص إلى فضاء الفكر الطبيعي ، مستعرضاً لاقتنع من الله ، فيحصل الإمام الوسيط الذي هو من مقتضيات الفكر . نرى من خلال هذا نزعة صوفية أحسب أنها هي التي دافع عنها ابن خلدون ضد الفلسفة ، حتى تترك النفس ليحصل لها إدراكها الذاتي ، وهو يفسح هنا عن وثبة من وثبات الصوفية إلى الحقيقة لتتال من طريق التأمل لا من طريق الاستدلال ؛

وابن خلدون مفكر متزن التفكير ؛ هو محارب الكيمياء وصناعة النجوم بالأدلة العقلية^(١) . وهو كثيراً ما يعارض النزعة الصوفية العقلية عند الفلاسفة^(٢) بمبادئ الدين البسيطة ؛ وقد يكون ذلك من اقتناع شخصي ، وربما يكون لاعتبارات سياسية . ولكن الدين لا يؤثر في آرائه العلمية ، أكثر مما يؤثر فيها مذهب أرسطو المصطبغ بالأفلاطونية الجديدة . وقد أثرت في تكوين آرائه أكبر تأثير جمهورية أفلاطون ، والفلسفة الفيثاغورية الأفلاطونية — ولكنه لم يتأثر بما تفرع عن هذه من محاولات لكشف الأسرار — وكذلك توارىخ أسلافه من أهل الشرق ، ولا سيما المسعودي .

٤ — فلسفة التاريخ ، المهرج التاريخي :

انبرى فيلسوفنا يزعم أنه يؤسس فرعاً فلسفياً جديداً لم يخطر قط على قلب أرسطو^(٣) . والفلسفة ، كما يقول الفلاسفة هي علم الوجود من حيث صدوره عن الله ؛ ولكن ما يقولونه عن عالم العقل العلوي ، وعن الذات الإلهية لا يتفق مع ذلك ؛ وهم يقولون في هذا الصدد أقوالاً لا يمكنهم البرهان عليها^(٤) .

— واستعماله عبارات : فتح ، وإشراق وتعرض لرحمة الله ، ليس يدل على العلم القدسي الذي يقول به الصوفية ؟ والعجيب أن هذا المفكر مع قوله بأن الحواس أصل كل إدراك ومع صلة أبحاثه بالحياة الواقعية ينزع هذه النزعة الصوفية ، ويريد أن يطلق الحدس من قيوده ليذكر الحق مباشرة من غير طرق التعلق التي قد تحدث شغباً وارثياً كما يجب الحقيقة . (مقدمة ص ٣١٣) .

(١) يعتقد ابن خلدون لإبطال كل منهما فصلا في المقدمة .

(٢) انظر فصل لإبطال الفلسفة ونساق منتعلها .

(٣) المقدمة ص ٤٢ — ٤٣ .

(٤) المقدمة ، فصل لإبطال الفلسفة ص ٩٣ .

ومعرفتنا بهذا العالم الذي نعيش فيه أوثق من معرفتنا بما يقولون . ونستطيع بالملاحظة وبما نشاهده في نفوسنا أن نعرف عنه ما هو أقرب إلى اليقين . في هذا العالم نجد وقائع يمكن البحث عن برهانها ، ويمكن كشف عللها ؛ وبمقدار ما نصيب من النجاح في هذه المهمة الأخيرة ، في البحث التاريخي — أعني بمقدار ما نستطيع من ردّ الوقائع التاريخية إلى أسبابها ، ومن كشف قوانينها — يكون التاريخ أهلاً لأن نسميه علماً حقيقياً وجزءاً من الفلسفة^(١) .

وإذن تبرز عند ابن خلدون بوضوح فكرة أن التاريخ علم مستقل لا شأن له بحب الاستطلاع ، ولا بالتظاهر والزهو ، ولا بالمنفعة العامة ، ولا بما يحاوله البعض من الابتغاع به في الإقناع ، أو ما أشبه ذلك^(٢) . ورغم خدمة التاريخ لأغراض الحياة العليا ، فينبغي ألا يُعنى بشيء سوى تقرير الحوادث ، والعمل على كشف ما بينها من اقتران الشيء بسببه على أساس النقد البريء من التشيع والهوى . وأكبر القواعد في منهج البحث التاريخي هي أن الحوادث يرتبط بعضها ببعض ارتباط العلة بالعلول^(٣) — أعني أن الوقائع المتشابهة لا بد أن تنشأ عن ظروف متشابهة ، وأنه في ظروف الحضارة المتشابهة تحدث وقائع متشابهة . وإذا سلمنا برجحان الرأي القائل بأن طبيعة الناس والجماعات لا تتغير بمرور الزمان ، أو أنها لا تتغير تغيراً كبيراً ، فإن معرفة الحاضر معرفة حيّة صحيحة هي خير ما يعين في الحكم على الماضي ، وذلك أننا إذا عرفنا

(١) المقدمة ص ٢ — ٣ .

(٢) يميز ابن خلدون بين موضوع علمه وموضوع علم الخطابة ، بما يقصد إليه من استمالة الجمهور إلى رأى أو صدمته ، ويميزه عن علم السياسة بما يقصد إليه من سياسة المدينة والمنزل (مقدمة ص ٤٢) .

(٣) انظر المقدمة ص ١٠٧ .

شيئاً قريباً منا معرفة تامة استطعنا الحكم على الحوادث الماضية التي لم تكامل لنا معرفتها حكماً استنباطياً ؛ بل إن ذلك لم يكن لنا من إرسال نظرة على أمور المستقبل . فيجب علينا دائماً أن نقيس ما يصل إلينا من أخبار الماضي بمقياس الحاضر ؛ فإذا روى لنا التاريخ شيئاً مما يستحيل وقوعه في الحاضر قلنا أن نشك في صحته^(١) ، لأن الماضي أشبه بالحاضر من الماء بالماء^(٢) .

وقد نستطيع استخلاص هذا بالإجمال من مذهب ابن رشد ؛ أما عند ابن خلدون فهو أصلٌ يُستفاد منه في البحث ، وهو إنما يكون صحيحاً في الجملة ؛ أما عند التطبيق على الجزئيات ، فهو خاضع لقيود كثيرة ، إذ لا بد من تأييده بالوقائع .

(١) يكرر ابن خلدون أن « للعمران طبائع في أحواله ترجع إليها الأخبار » ، وتعمل عليها الروايات » ، ويوصي بتحكيم أصول المادة وطبائع الأشياء ؛ وقانونه في تمييز الحق من الباطل في الأخبار بوجه لا مدخل للشك فيه هو الإمكان ، والاستحالة ، والقياس على ما يلحق المجتمع البشري بمقتضى طبيعته . وقوانين البحث التاريخي عند ابن خلدون ، كما أظهرها الأستاذ الدكتور طه حسين في كتابه : « فلسفة ابن خلدون الاجتماعية » : هي قانون السببية ، وهو يقوم على ما ذهب إليه ابن خلدون من اقتران الأشياء بأسبابها ، ومقارنة الماضي بالحاضر تعطينا قانون التشابه ، وقياس الأخبار على أصول المادة وطبيعة العمران يعطينا قانون الإمكان والاستحالة ؛ على أن ابن خلدون يشير إلى أن « من الغلط الخلق الذي الدهول عن تبدل الأحوال في الأمم بتبدل الأعصار » ، لأن أحوال الأمم متغيرة ، ومن هذا نستطيع أن نضيف إلى القوانين السابقة قانون التطور ؛ وابن خلدون لا يطبق منهجه النقدي على جميع الأخبار ، فقد انتبه إلى ناحية خارجة عن ميدان منهجه ، وهي الأخبار الشرعية التي يعتمد فيها على الجرح والتعديل والثقة بالرواة بالعدالة والضبط . ومنهج ابن خلدون في جملة تافه في استبعاد الأخبار الكاذبة ، إذا كانت مما تأباه طبيعة الأشياء ؛ ولكن هل كل ما تسمح به طبيعة العمران يقع بالفعل ؟ لا بد هنا من أمر آخر (مقدمة ص ٣ — ٤ ، ٣٦ ، ٤١) .

(٢) مقدمة ص ٩ ، ١٠ .

٥ - موضوع علم التاريخ :

والآن فما هو موضوع علم التاريخ ، باعتباره فرعاً من فروع الفلسفة ؟ يجب ابن خلدون بأن موضوعه الحياة الاجتماعية ، وكل ما يعرض فيها من حضارة مادية وعقلية^(١) ؛ فالتاريخ يبين أعمال الناس ، وكيفية تحصيلهم لأنفوتهم ، وسبب تنازعهم وإنشائهم جماعات تخضع لحكام متفرقين ، وكيف يجدون في حياة التحضر والاستقرار فراغاً لممارسة الصنائع والعلوم الرفيعة ؛ هو يبين كيف تزدهر الحضارة الرفيعة قليلاً قليلاً عن مبادئ بسيطة ، وكيف يأتى عليها وقت الزوال . ويرى ابن خلدون أن الجماعة تتقلب في صور مختلفة ، بعضها بعد بعض ، وهي : حالة البداوة والترحال ، ثم الأسرة الحاكمة أو القبيلة ، ثم الدولة المتحضرة المستقرة في مدينة^(٢) . وأول مسألة لها أهميتها هي مسألة تحصيل القوت ؛ والأفراد والشعوب تختلف بحسب اختلاف حالتهم الاقتصادية^(٣) (بدواً متقلبين كانوا ، أم رعاة مستقرين يقومون على تربية الأنعام ، أم كانوا زُرّاعاً) . والفقر يؤدي بالناس إلى النهب والحرب ، وإلى الانضواء تحت لواء رئيس يقودهم ، فتنشأ القبيلة ، وتؤسس لنفسها مدينة . وهنا يؤدي التعاون وتقسيم العمل إلى حياة الرخاء ؛ ولكن هذا الرخاء يولد الدعة غير الطبيعية والانغماس في الشهوات ؛ فالعمل ينشئ الرخاء في أول الأمر ، ولكن بعد أن يصل الناس إلى أعلى درجة

(١) مقدمة ص ٣٨ ، ٤٢ .

(٢) يذكر المؤلف كلمة : Stadtstaat ، وهي المدينة التي تكون دولة ، كما كان الحال في المدن اليونانية القديمة ، ولكن هذا بعيد عن رأى ابن خلدون .

(٣) عند ابن خلدون أن اختلاف الأمم « إنما هو باختلاف نعمتهم في المعاش » ، وهو يبين أثر وجوه الكسب في حياة كل جيل (مقدمة ص ١٣٤) .

في التحضر ، يترفعون عن العمل ، ويتخذون من يعمل لهم ، وكثيراً ما يكون هذا العمل دون عوض ، لأن جاة أصحاب الجاه ، وتماق من تحتهم إياهم ، ودفع أهل الجاه الضر عنهم ، كل هذا يفيد الرخاء واليسار^(١) .

ولكن الإنسان ، في هذه الحال ، يتشكل على غيره . وتزداد الحاجات ازدياداً مطرداً ، فتشتد وطأة المكوس ، ويمم الفقر الأغنياء المسرفين ودافعي المكوس جميعاً ؛ وتؤدي هذه الحالة الشاذة إلى الأمراض والبؤس^(٢) . ويزيد الترف فيفقد الناس بأسهم الحربي القديم ، ويعجزون عن الدفاع عن أنفسهم ؛ ثم يفسد الدين في نفوسهم ، وتفكسر سورة العصبية وتتحل عمرة الدين ، بعد أن كان الدين والعصبية من قبل أقوى عاملين تم بهما اتحاد الجماعة ، بإرادة الحاكم ، وبما يؤلف بين أفرادها من حاجات ؛ ثم يصير كل شيء في داخل الدولة في حالة انتماض وتحلل .

وعند ذلك تظهر من جديد قبيلة قوية تأتي من الصحراء ، أو يظهر شعب لم يبلغ منه الترف ذلك المبلغ ، شعب فيه عصبية القوية ، فينقض على المدينة

(١) بعد ابن خلدون في مقدمته فصلاً في أن الجاه مفيد للمال ، وآخر في أن السعادة والكسب يحصلان غالباً لأهل الخضوع والتماق ؛ والجاه عنده « هو القدرة الحاملة للبشر على التصرف فيما تحت أيديهم من أبناء جنسهم بالإذن والمنع والتسلط بالقهر ، ليحملهم على دفع مضارهم ، وجلب منافعهم ، والناس يتزلقون لصاحب الجاه بأعمالهم وأموالهم فيستفيد كسباً وثروة لأقرب وقت ؛ ولما كان صاحب الجاه باذلاً لجاهه « بيد عالية وعزة » احتاج طالبه إلى التماق والخضوع ، ولذلك يصير المتخلفون بالترف والشم إلى الفقر ، وينزل كثير من العلية ، ويرتفع كثير من السفلة ، ولا يزال الترف يبعد بأهله من السلطان ، ويجلب لهم مقته ، ولا يزال التماق يدنو بأهله منه حتى تنقرض الدولة ، وهو أمر طبيعي .

(٢) لا يتكلم ابن خلدون إلا عن الأغنياء الذين يصيبهم الفقر ، ولا يتكلم عن الطبقة العاملة وبؤسهم ، كما نشاهده في المدن الكبرى ، وذلك لأن ابن خلدون عاش في الغالب في مدن صغيرة ، وكان يجب بالقاهرة من بعد إلى أن رآها في أواخر عمره (المؤلف) .

التي أنهلكها الترف ، وينشئ دولة جديدة تستحوذ على الثروة المادية والعقلية المتقدمة .

وشأن الدول والجماعات الكبرى هو شأن البيوت : ينتهى تاريخها فيما بين ثلاثة أجيال وستة ؛ فالجيل الأول يبنى ويؤسس ؛ والثانى يحافظ على ما بناه الأول ؛ وربما فعل ذلك الثالث والرابع والخامس ؛ أما الأخير فإنه يهدم ؛ وعلى هذا المدار تجري المدينيات كلها^(١) .

٦ - مصادف مذهب ابن خلدون^(٢) :

ويرى أوجست مولر (August Müller) أن مذهب ابن خلدون ينطبق على تاريخ أسبانيا وغرب أفريقيا وصقلية فيما بين القرنين الحادى عشر والخامس عشر من الميلاد ، لأن ابن خلدون أخذ مذهب من استقرار تاريخ هذه البلاد^(٣) : لا ريب أن كتاب ابن خلدون فى التاريخ هو جمع من الكتب التى ألّفت من قبل ، وهو كثيراً ما يخطئ فى التفاصيل ، حينما ينقد ما ينتهى إليه من أخبار ، مستعملاً فى نقدها نظريته ؛ ولكن يوجد فى المقدمة الفلسفية التى كتبها لتاريخه كثير من الملاحظات النفسية والسياسية الدقيقة ؛ وهى فى جملتها عمل عظيم مدهش^(٤) .

(١) مقدمة ص ١٥٢ ، ١٨٧ .

(٢) أفاض الأستاذ الدكتور طه حسين ، والأستاذ محمد عبد الله عنان فى كتابيهما فى بيان مكانة ابن خلدون ونظرياته الاجتماعية والسياسية والاقتصادية ، ومكانه فى الأبحاث الأوروبية .

(٣) يقر ابن خلدون بهذا فى المقدمة ص ٣٦ ، ٥ .

(٤) هى الكتاب الأول من كتاب كبير لابن خلدون فى التاريخ اسمه : « كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر فى أخبار ملوك العرب والمجم والبربر » ، ومن طبعه من ذوى السلطان الأكبر .

على أن الأوائل لم يوفوا المشكلة التاريخية حقها من الدرس العميق ؛ فلقد أورثونا مؤلفات تاريخية ضخمة جديدة بمكان بين الآثار الفنية ؛ لكنهم لم يورثونا التاريخ علماً من العلوم يقوم على أساس فلسفي . فمثلاً كانوا يعطون عدم بلوغ الإنسانية منذ زمان بعيد درجة أعلى مما بلغت في المدنية ، مع وجودها منذ الأزل ، بالاستناد إلى حوادث أولية ، كالزلازل ، والطوفان ونحوها . ومن جهة أخرى كانت الفلسفة النصرانية تعتبر التاريخ بما فيه من تطور تحققاً أو تمهيداً لمملكة الله على الأرض . ثم جاء ابن خلدون ، فكان أول من حاول أن يربط بين تطور الاجتماع الإنساني وبين الله القريبة ، مع حسن الإدراك لمسائل التبعات ، وتقريرها مؤيدة بالأدلة المتقنة ، فهو ينظر في أحوال الجنس والهواء ووجوه الكسب ونحوها ، ويعرضها مع بيان تأثيرها في التكوين الجسمي والعقلي في الفرد وفي المجتمع^(١) . وهو يرى أن المدنية والعمران البشري قوانين ثابتة يسير عليهما كل منهما في تطوره . وهو أبداً يتلصص بالعلل الطبيعية بأقصى ما يستطيعه من كمال ؛ ويعتقد أن سلسلة الأسباب والمسببات لا بد أن تنتهي إلى علة أولى ، ولا يمكن أن يذهب التسلسل إلى غير نهاية ، ولذلك فصل إلى إثبات وجود الله^(٢) . وهذه النتيجة معناها ، كما يقول ابن خلدون أننا لا قدرة لنا على معرفة جميع الأشياء ووجه تأثيرها ؛ ففي هذا اعتراف منا بجهلنا ؛ وشعور الإنسان بجهله ضرب من المعرفة . ولكن يجب على الإنسان أن يسعى في طلب العلم ما أمكنه السعي ؛ وابن خلدون ، إذ يمهّد السبيل لعلم جديد ، لا يشير إلا لمسائله

(١) في المقدمة فصول مستوفاة في هذه المسائل ، ويرجع القارئ أيضاً إلى كتاب

الأستاذ فون كريم المتقدم ذكره ص ١١ - ١٦ .

(٢) انظر مقدمة ص ٥٠٢ .

الكبرى ولا ينوء بموضوعه ومسيجه إلا بالإجمال . وهو يرجو أن يأتي من
بعده ، فيواصلوا أبحاثه ، ويظهروا مسائل جديدة معتمدين على الفكر الصحيح
والعلم المبين^(١) .

(١) انظر ختام المقدمة .

وإذا كنا بصدد تاريخ الفلسفة ، فليس يحسن أن نغضى من غير أن نبين رأى ابن خلدون
في الفلسفة التي انتهت إليه ، ثم نبين نظريته التي ابتكرها في المصيبة ، وفي أطوار الدولة منذ
أول قيامها إلى سقوطها ، وتذكر الأسس المعنوية التي تقوم عليها الدولة .
يعقد ابن خلدون فصلاً في مقدمته لإبطال الفلسفة وفساد منتحلها ، فيقدم لذلك بالتعريف
بالفلسفة ومنهجهم المنطقي في تعرف الكون ، وترقيهم من معرفة الجسم إلى النفس إلى العقل ،
وقياسهم العالم السماوي على الأرضي ، زاعمين (مقدمة ص ٥٩١) « أن السعادة في إدراك
الوجود على هذا النحو من القضاء ، مع تهذيب النفس وتخليها بالفضائل ، وأن ذلك ممكن
للإنسان ، ولو لم يرد شرع ، لتمييزه بين الفضيلة والرذيلة من الأفعال بمقتضى عقله ونظره وميله
إلى المجهود منها واجتنابه للمذموم بفطرته ... وأن الجهل بذلك هو الشقاء المسمى ، وهذا
عندهم هو معنى النعيم والعذاب في الآخرة ، إلى خبط لهم فيه تفاصيل » ، وهو يغضى في إبطال
مذهب الفلاسفة على أساس منطقي متين : فأما من العلم الطبيعي فهو يبين قصور منهجهم المنطقي
فيه ، وأن أحكام المنطق لا تطابق العالم الخارجي لأنها كلية ، وهو متشخص ، « ولعل في
المواد ما يمنع من مطابقة الذهني الكلي للخارجي الشخصي » ؛ وينتهي (ص ٥٩٣) إلى أنهم
لا يصلون بمنهجهم في العلم الطبيعي إلى يقين (انظر ص ٤٠٢ — ٤٠٣^٢ مما تقدم) .
ابن خلدون في إبطاله للعلم الإلهي أو علم ما بعد الطبيعة يقطع بعدم إمكان هذا العلم على نحو ما فعله
الفلاسفة المحدثون مثل كونت Comte وكانت Kant ، فهو يقول إن العلم الإلهي موضوعه
الروحانيات ، وهي ليست مدركة لنا فلا يتأتى لنا برهان عليها (انظر ص ٤٠٣ — ٤٠٤
مما تقدم) ، ثم يؤيد ما يذهب إليه ، من أن الإلهيات لا يوصل فيها إلى يقين ، بما وصله عن
أفلاطون في هذا المعنى ... حتى إذا وصل ابن خلدون إلى إبطال ما يزعمه الفلاسفة من أن السعادة
في إدراك الموجودات على ما هي عليه ، وأن الشقاء في الجهل بها ، فرّق بين إدراك للنفس من
طريق آلات الجسم ، وإدراك لها من ذاتها ، وانهى إلى أن سعادة الفلاسفة هي السعادة التي
تنتج من الإدراك الأول ، لأن البراهين والأدلة من جهة الإدراك الجسدية ، وهذه بالقوى الدماغية
من الخيال والفكر والتذكر . وبعد أن يسخر من العاكفين على كتب الشفاء^٣ والإشارات =

ولقد سارت آمال ابن خلدون في طريق التحقيق ؛ ولكنها لم تتحقق على

والنجاح وغيرها ، يتوثقون من براهينها ويستكثرون بذلك من الحجب واللوانع دون الحقيقة ، يقول إن سعادة النفس الناشئة عن إدراكها من ذاتها أعظم وأشد . - ويتجلى هنا عطف فيلسوفنا على الصوفية ، ونزعتة إلى نصرتها على الفلسفة العقلية ؛ وممول الصوفية على إماتة القوى الجسدية حتى الفكر من الدماغ ، ليحصل لها إدراكها الذي من ذاتها . ثم يبين ابن خلدون أن السعادة التي وعد بها الشارع ليست هي هذه السعادة التي يقول بها الفلاسفة ، والتي هي نتيجة لمعرفة النفس أشياء يتنهج بها في هذه الحياة كما يتنهج الصبي بمداركة الحسية في أول نشوة .

ولعل هذه الحملة المتكفية التي وجهها ابن خلدون للفلسفة آخر ضربة مضربت بها الفلسفة بعد حملة الغزالي عليها قبل ذلك بثلاثة قرون .

نظرية العصبية : وقد ابتكر ابن خلدون نظرية جديدة في تكون الدول وانحلالها ، وأيدها

بما شاهده من أحوال الأمم ، وهي نظرية العصبية (Gemeinsinn, Zusammengehörigkeit)

معنى العصبية : والعصبية كما نستطيع فهمها من مقدمة ابن خلدون (ص ١٤٣)

هي نرة الإنسان على من ينتسب إليه بوجه من وجوه النسب أن يناله ضيم أو تصيبه هلكة ... وقد يكون أساس هذا الشعور الانتماء بالنسب ، وما يترتب عليه من رحم ، أو الجيرة أو الحلف والولاء ؛ والباعث عليه هو الفضاضة التي يجدها الإنسان في نفسه من وقوع الظلم أو الضيم عن ينتمى إليه بوجه من الوجوه ؛ وهذه النرة تكون واسعة ، أساسها النسب العام في القبيل بأسره . وتضييق حتى تقتصر على بني العم أو الإخوة ، وهي في الحالة الثانية أشد لقرب اللحمة (ص ١٤٦) .

العصبية وقوة الدفاع : ولما كان الباعث على العصبية هو النرة على من ينتسب للإنسان

والفضاضة من وقوع الضيم به ، فقد جعلها ابن خلدون أساس قوة الدفاع في المجتمع فيقول : « ولا يصدق دفاعهم وزيادهم إلا إذا كانوا عصبية وأهل لسب واحد . إذ نرة كل أحد على نسبه وعصبية أمه » (ص ١٤٧) . فالعصبية أساس التعاضد والشوكة . أما المفردون في الانساب فقل أن تصيب أحدهم نرة هل صاحبه ، ولما كانت سكنى القفار تعرض أصحابها للهجوم فلا يقوى على سكناها إلا أهل العصبية ، ويرى ابن خلدون في تيه بني إسرائيل لما دهمهم موسى =

أيدي المسلمين . وكما أنه لم يسبق إلى ابتكار موضوعه ، فكذلك لم يجد من

إلى القتال فقتلوا ، دليلاً على ضعف عصبيتهم ، فلم يستطيعوا الحرب وهو يرى حكمة إلهية في
إتاحتهم أربعين سنة لينشأ جيل قوى العصبية .

العصبية والرياسة : ولما كانت العصبية أساس القوة والشوكة فهي أساس التغلب ،

والتغلب أساس الرياسة ، فالرياسة لا تزال لأهل العصبية القوية حتى يغلبهم عليها غالب ،
وكما أن الزبغ لا تظهر فيه إلا خاصة العنصر الغالب ، فالرياسة لأهل العصبية الغالبة ، ورياسة
أهل العصبية لا تكون في غير نسبهم . والبيت والشرف والحسب تكون بالحقيقة لأهل العصبية
لوجود النسب بينهم وتكون لغيرهم بالمجاز .

العصبية والملك : يقول ابن خلدون (مقدمة ١٥٤ ، ٢٠٥ — ٢٠٦) ، إن الناس

لا يستقيم أمورهم فوضى ، فلا بد من الحاكم ليزع بعضهم عن بعض ، ولا يتم الأمر للحاكم
إلا بالتغلب بالقهر ، والتغلب أساسه العصبية فالملك غاية العصبية ، ويقول فيلسوفنا (س ١٥٥)
إن الملك أمر زائد على الرياسة ، لأن الرياسة سرود ، وصاحبها متبوع ، وليس له على تابعيه
قهر . أما الملك فهو التغلب والحكم بالقهر ، وصاحب العصبية يطمع للرياسة ، فإذا بلغها
طمح في التغلب والقهر ، أي إلى الملك ، والعصبية تسمى للتغلب على عصبيات القبيل ، ثم تطمح
في التغلب على عصبيات أخرى بعيدة ، ولا تزال تطمح وتغلب حتى تكفى بتوتها قوة الدولة ،
فإن أدركت الدولة في هرمها استولت على الأمور من يدها ، وإن لم تكن الدولة في هرمها ،
بل كانت محتاجة إلى الاستظهار بأهل العصبيات ، انتظمتها الدولة في أولياتها ، وذلك ملك
دون الملك المستبد ؛ فالملك هو غاية العصبية . وإذا بلغت العصبية غايتها حصل للقبيل الملك ،
إما بالاستبداد أو بغيره على حسب ما يسعه الوقت ، وإن عاقها عن بلوغ الغاية عوائق وفتت
في مقامها إلى أن يقضى الله فيها أمره ، ومن عوائق الملك (س ١٥٦) الانقماش في النعيم بعد
تغلب لم يكمل ، ومنها مذلة القبيل وانقياده لغيره ، فهو مما يكسر سورة العصبية ، ومنها المغارم
والضرائب ، وهي ضيم تأباه النفس ، فإن قبلته فهو دليل على ضعف العصبية .

وما دامت العصبية في أمة فإن خرج للآل من شعب منها لانقماشه في الترف فلا بد من
عودته إلى شعب آخر ، وهكذا حتى تنكسر سورة العصبية فيها أو يفنى سائر عشايرها .

غير أن ابن خلدون يقول إن الملك إذا طال ، وإذا استقرت الدولة ، واستلانت لها الأعنة
واستقرت الرياسة في أهل النصاب المخصوص بالملك ، ورسخ في نفوس الناس دين الانقياد لهم ،
فقد تستغنى الدولة عن العصبية ، وهنا تستظهر الدولة بالموالي الناشئين في ظل العصبية =

يختلفه في أبحاثه . ومع هذا فقد كان لكتابيه أثر مستمر بين علماء الشرق ، وكثير من ساسة المسلمين الذين قضوا على آمال كثيرين من ملوك أوربا وساستها منذ القرن الخامس عشر كانوا ممن قرأ ابن خلدون ونخرج في كتبه .

== (ص ١٧١) ، كما فسدت عصبية العرب لهدم المعتصم ، فاستظهروا بالموالى من الترك والعرب والديلم وغيرهم . وإذن فبالعصبية قيام الدولة ، وحفظ قوتها ، وحمايتها .

العصبية والدين : ويرى ابن خلدون أن الدعوة الدينية ، شأنها شأن الملك وشأن كل

أمر تحمل عليه الكافة ، من غير عصبية لا تتم ، والأنبياء مع أنهم مؤيدون بالحوارى لا بد لهم من العصبية وفي الحديث : « ما بعث الله نبياً إلا في منعة من قومه » . وكذلك تزيد الدعوة الدينية الدولة قوة على قوة عصبيتها ، لأن الدين يقضى على التنافس والتحاسد ويوحد الوجهة .

الأسس المعنوية للدولة : ولعلنا مما تقدم نستطيع أن نبين رأى ابن خلدون في القوى

المعنوية للدولة ؛ ويقول فون كيرمر إن ابن خلدون يجعل للقوى الأدبية في الدولة شأنًا لا يقل عن القوى المادية ؛ والقوى الأدبية هي : العصبية والدين ، فالعصبية تحفظ تماسك أفراد المجتمع ، وهي التي تقرر قوة الدولة وبقائها ؛ ويل العصبية في الأهمية الدين ، وذلك أن الدولة تؤسس بالفتح . ولكن كثرة القبائل ذات العصبية تمنع استحكام دولة فيها لكثرة الأهواء ، ولأن كل عصبية تكون منعة لأصحابها ، والقلوب إذا انصرفت إلى الدنيا حصل التنافس والخلاف (ص ١٧٣) ، وإذا انصرفت إلى الحق اتحدت وجهتها فقل الخلاف ، فالدولة العامة الاستيلاء المنظمة الملك أصلها الدين ، إما من نبوة أو دعوة حق ، لأن الدين يوحد الشعوب ويقضى على التحاسد بين العصبيات .

ونستطيع أن نلقى نظرة إجمالية على مذهب ابن خلدون فنلاحظ الملاحظات الآتية على مثال ما فعله الأستاذ فون كيرمر :

تنشأ الجماعة بدافع غريزة الاجتماع التي فطر عليها الإنسان ، فتنشأ الأسرة والقبيلة ، ثم تنقلب قبيلة . وتنشأ الرياسة والملك ، وتنقل القبيلة من حياة الظلم إلى حياة الإقامة ، أى تنشأ مدينة ؛ ثم تأخذ بالترف الذى يصعب حياة الحضارة ، ولا يزال الترف يفت في عضدها حتى يغتربها . فالحضارة نهاية تطور للدين . والملك وما يصحبه من أفراد بالمجد والجدع ==

== لأنوف المنافسين ، وما ينزهي إليه من ترف ومن فراغ لتحصيل ثمرات الملك ، مما تنزع إليه طباع البشر ، وما يحصل فيه من ركون الناس إلى الدعة والراحة ، وما يمرض في ذلك من فساد الأخلاق ومسايرة الفمهوات ، وذهاب خلق البسالة والشجاعة ، كل هذا يوهن عزم الدولة حتى يأتي شعب فتى فيستولى عليها ؛ فالحضارة غاية العمران ، وهي ، وؤذنة بفساده .

ولستطيع أن تلاحظ أيضاً من مذهب ابن خلدون أن الدول زماناً محدودة لا تتعداه ، إلا لعارض كقلة المطالب والمهاجم ؛ ولها مكان محدود لا تتجاوزه . وتجد في تحليل ابن خلدون لأخلاق البدو ، وأثر حياة البداوة في نفوسهم ، وفي تحليله لحياة الحضارة وتأثيرها في أخلاق الناس ونفوسهم ، موضوعاً شيقاً ؛ وكـم يحسن لو نحاول تطبيق مذهب ابن خلدون على مصرنا الحديث .

٢ - العرب والفلسفة النصرانية في العصور الوسطى

١ - الموقف السياسي ، اليهود :

الغنيمة المنتصر ؛ وفي الحروب التي قامت في أسبانيا بين النصارى والمسلمين ، كثيراً ما خلب لبّ النصارى جمال غنائات البربر ؛ وكم من فارس نصراني قضى « أيام العبادة التسعة » مع حشاه بربرية . ولكن الفاتحين إلى جانب تأثرهم بالخيرات المادية والذات الحسية تأثروا بسحر الثقافة العقلية ، وبدأ علم العرب عروساً خلافة في نظر كثير من المتعاطشين للمعرفة .

وظهر اليهود بنوع خاص وسطاء في هذا الأمر ؛ وكانوا قد اشتركوا من قبل في كل مراحل الحضارة العقلية عند المسلمين ، وكان كثير منهم يكتبون باللغة العربية ، وترجم آخرون كتب العرب إلى اللغة العبرية ، ويرجع الفضل في بقاء الكثير من كتب الفلسفة الإسلامية إلى هذه الترجمة .

وقد بلغت فلسفة اليهود ذروة نموها مُمثلة في شخص ابن ميمون (١١٣٥ — ١٢٠٤ م) الذي حاول أن يوفق بين مذهب أرسطو وبين العهد القديم ، وذلك تحت تأثير الفارابي وابن سينا في الغالب ؛ وكان أحياناً يستخرج النظريات الفلسفية بالاستنباط من نصوص الوحي ، وأحياناً أخرى يجعل فلسفة أرسطو مقصورة على ما يتعلق بهذه الأرض ؛ أما ما وراء ذلك فينبغي أن يؤخذ من الكتاب المنزل .

وأخذ اليهود بحفظ من معالجة العلوم في الدول الإسلامية أيام ازدهارها ؛ وقد تمتعوا بالتسامح من جانب المسلمين ، بل نالوا الخطوة عندهم ولكن

مكانتهم تبدلت بعد انهيار تلك الدول وتدهور الحضارة . وأخذ العامة المتمصبون يطاردونهم ، ففروا لاجئين إلى البلاد النصرانية ، ولا سيما فرنسا الجنوبية ليؤدوا رسالتهم في نشر الثقافة .

٢ — بارمو وطليلة :

التقى العالم النصراني بالعالم الإسلامي في تقطين : إيطاليا الجنوبية وإسبانيا ؛ فكانت علوم العرب تُدرس بشغف في قصر الإمبراطور فريدريك الثاني (Friedrich II) ، في بارمو ، وبذلك جُمعت في متناول اللاتينيين . وقد أهدى الإمبراطور وابنه مانفرد (Manfred) إلى جامعات بولونيا وباريس ترمجات لكتب فلسفية ، بعضها مترجم عن العربية ، وبعضها أيضاً عن اليونانية .

ولكن حركة الترجمة في إسبانيا كانت أكبر من ذلك خطراً وتأثيراً ؛ فكان في مدينة طليطلة عند ما فتحها النصارى ، مكتبةٌ عربية حافلة بالكتب في أحد المساجد ؛ وقد بلغت شهرةً هذه المكتبة ، من حيث هي مركز للثقافة ، أقصى البلاد النصرانية في الشمال . وهنا نجد المستعربين واليهود — وقد تحول بعضهم إلى النصرانية ، وكذلك نجد المسيحيين الإسبان ، يعملون جنباً إلى جنب . وتعاون رجال من جميع البلاد ؛ فكان من القائمين بالترجمة مثلاً يوحنا الإسباني Johannes Hispanus ، وجنديسالينوس Gundisalinus (النصف الأول من القرن الثاني عشر الميلادي) ، وجيرارد الكرييموني Gerard von Cremona (١١١٤—١١٨٧م) وميخائيل الاسكتلندي Michel der Schotte ، وهرمان الألماني Hermann der Deutsche (بين ١٢٤٠ — ١٢٤٦م) .

ولم تصلنا معلومات مفصلة كافية عن جهود هؤلاء الرجال ؛ ونستطيع أن

نعتبر ترجمتهم صحيحة بمقدار ما كان يوجد لكل كلمة في الأصل العربي أو العبري (أو الإسباني أيضاً) مقابل في اللغة اللاتينية ، غير أنها في الجملة لا تمتاز بفهم دقيق لما يُترجم وعسير على من لا يعرف اللغة العربية أن يتغلب على مادون فهمها من صعوبات ؛ فقد احتفظ المترجمون ببعض الكلمات العربية ، ولكنهم غيروا منها ، فبدت كالمسوخ . كما أنهم حوَّروا أسماء الأعلام إلى حدّ يفسر معه تعرفها . وقد يجوز أن هذا كله قد أحدث اضطراباً عظيماً في أذهان من كانوا يدرسون الفلسفة باللغة اللاتينية ، ولم يكن الاضطراب الذي أحدثته الأفكار الجديدة التي فتحت عليهم أقل من ذلك .

وكانت حركة المترجمين تسير في الجملة إلى جانب عنابة الدوائر النصرانية خطوة خطوة ، وكان سيرها على نحو شبيه بما لا حظناه عند المسلمين في المشرق والغرب (انظر ب ٦ ف ١ ق ٢) . وكان أول ما تُرجم هو كتب الرياضة والتنجيم والطب والفلسفة الطبيعية وعلم النفس ، ثم انضمت لذلك كتب المنطق وما بعد الطبيعة : وأخذ الناس فيما بعد يقتصرون شيئاً فشيئاً على مؤلفات أرسطو وشروحها ؛ على أنهم كانوا أول الأمر يؤثرون شتى أنواع الكتب التي تجري وراء الأسرار .

وقد عرفوا السكندى ، واشتهر عندهم طبيباً ومنجماً ؛ وأثر ابن سينا من طريق آرائه في الطب وفي علم النفس الحسى وفي الفلسفة الطبيعية وما بعد الطبيعة . أما الفارابي وابن باجة فكان تأثيرهما قليلاً ، إذا قيس بتأثير ابن سينا : ثم جاءت أخيراً شروح ابن رشد على مذهب أرسطو ، وكانت شهرتها وتقديرها إلى جانب القيمة التي نالها قانون ابن سينا في الطب أبقى أثراً وأدوم مدة .

٣ - العرب في باريس :

والآن نستطيع أن نتساءل : ما هو فضل المسلمين على الفلسفة النصرانية في
المصور الوسطى ؟ إن الإجابة عن هذا السؤال ليست في الواقع مما تقصده في هذا
البحث الخاص ، وهي عمل قائم بذاته ، يتطلب مشقة العكوف على قراءة
مخطوطات كثيرة ، لم أقرأ شيئاً منها . وبإستطيع أن نقول بوجه عام إنه قد
انكشف لنصارى الغرب من ترجمة كتب العرب شيان جديدان : فمن جهة
حصل النصارى على مذهب أرسطو في المنطق والطبيعة وما بعد الطبيعة على صورة
أكمل مما كان عندهم من قبل ؛ غير أن هذا لم يكن له إلا شأن قصير الأجل ،
على ما كان فيه من حافز إلى البحث الفلسفي وقتاً قصيراً ، ذلك لأنه بعد قليل
من الزمان تُرجمت جميع كتب أرسطو عن اليونانية رأساً إلى اللاتينية ترجمة
أحسن بكثير مما تُرجم عن العربية أو غيرها . أمّا أثر العرب فهو أن النصارى
— بعد قراءتهم لمؤلفات العرب — ولا سيما ابن رشد ، صاروا يرون في نظريات
أرسطو رأياً خاصاً ، فاعتبروها الحقيقة العليا . ولم يكن بدّ من أن ينفى هذا إلى
تصادم بين علوم العقائد وبين الفلسفة ، أو إلى إحراج ومسايرة بينهما ، بل كاد
يؤدي إلى إنكار العقائد الكنسية . وإذن فقد كان تأثير الفلسفة الإسلامية على
تطور العقائد الكنسية في المصور الوسطى حافزاً من ناحية ، وعاملاً على الهدم
من ناحية أخرى ؛ لأن علم الكلام والفلسفة لم يستطيعا أن يسيرا في العالم
النصراني مستقائين ، كلٌّ على جادته لا يتعرض لصاحبه ، كما قد حدث ذلك
عند مفكرى الإسلام . ثم إن علوم العقائد النصرانية كانت في القرون الأولى
من نشوئها قد أفرطت في أخذ الفلسفة اليونانية ، [حتى أصبح الانفصال بين
الدين والفلسفة غير ممكن] ؛ بل كانت تستطيع فوق هذا أن تهضم أشياء قليلة

أخرى ، وكان هضم الفلسفة اليونانية أسهل على العقائد الإسلامية [التي ليس فيها كثير من الآراء الفلسفية] منه على العقائد النصرانية المركبة [بما فيها من فلسفة] .

وحيثما بدأ تأثير العرب يظهر في القرن الثاني عشر اصطبلت علوم العقائد عند النصارى بصبغة أفلاطونية جديدة ، تمازجها صبغة أوغسطينية . وظلت هذه الصبغة باقية عند القرنيسكان إلى القرن الثالث عشر . والنزعة الأفلاطونية الفيثاغورية في الفكر الإسلامي تشبه هذا تمام الشبه . وكان ابن جبرول (انظر ب ٦ ف ١ ق ٢) عند دانس سكوت Duns Scotus حجة من الطراز الأول . أما كبار الدومينيكان ، وهما ألبرت وتوما Albert und Thomas اللذان قررا مستقبل النظريات الدينية ، فقد أخذوا بمذهب أرسطوطاليسى معتدل على صورة تتفق مع الكثير مما عند الفارابي ، ولا سيما مع ما عند ابن سينا .

وفي منتصف القرن الثالث عشر ظهر تأثير عظيم بمصدره ابن رشد ، وكان ظهوره في باريس ، مركز الثقافة العلمية النصرانية لذلك العهد . وفي عام ١٢٥٦ م كتب ألبرت الأكبر Albert der Grosse معارضا لابن رشد ؛ وبعد خمسة عشر عاما كتب توما الأكويني Thomas von Aquin مهاجما أتباع ابن رشد ؛ وكان زعيمهم سيجر البرابتي Siger von Brabant (نبع منذ ١٣٦٦ م) ، وهو عضو كلية الآداب في باريس . ولم يتراجع سيجر عن متابعة مذهب ابن رشد إلى آخر نتائجه المنطقية . وكما أن ابن رشد نقد ابن سينا ، فكذلك سيجر ينقد ألبرت الأكبر ، وينقد القديس توما ، ولكنه نقدهما في احترام كبير . وهو يقر بالخضوع للوحي ، ولكنه يرى أن العقل يؤيد ما ذهب إليه أرسطو في مؤلفاته ، كما شرحها ابن رشد ، في النقط الملتبسة . على أن مذهبه العقلي بما فيه من دقة لم يرض علماء اللاهوت ، فتمتعه رجال التفتيش ؛ ويظهر أن ذلك

كان بإيعاز من الفرنسيين ، ولعلمهم أرادوا بذلك أيضاً أن يحاربوا في شخصه مذهب أرسطو الذي كان يتمسك به الدومينيكان . فمات في السجن في مدينة أروفييتو (Orvieto) بين عامي ١٢٨١ و ١٢٨٤ م . ومن الجائز أن دانتى لم يكن قد عرف شيئاً من زندقة صاحبنا سييجر ، فوضعه في اللجنة ممثلاً للعلم الدنيوى .

أما ممثلاً للفلسفة الإسلامية العظميان ، فقد لقيهما دانتى في رواق الجحيم ، مع عظماء اليونان والرومان وحكائهم ؛ وابن سينا وابن رشد هما خاتمة الفلاسفة العظماء الذين ساروا على أثر الفلاسفة الوثنيين ، والذين كثيراً ما ارتفعت إليهم نظرة الأجيال التالية مثل دانتى بعين الإعجاب .

فهرس الاعلام والاماكن

— ٣٨٤ ، ٣٧٤ ، ٣٧١ ، ٣٥٧

، ٤١٩ ، ٤١٨ ، ٤٠٦ ، ٣٩٩

٤٢١ ، ٤٢٠

ابن سيمين : ٤٠٠

ابن سينا : ١ ، ٥٥ ، ٨٩ ، ١٧٥ ،

١٩٢ — ١٩٤ ، ١٩٩ ، ٧٢٤ ،

— ٢٤٦ ، ٢٤٤ ، ٢٣٨ ، ٢٣٦

، ٣٢١ ، ٣٠٨ ، ٣٠٦ ، ٢٩٢

، ٣٤١ ، ٢٣٥ ، ٣٢٩ ، ٣٢٨

، ٣٥٩ ، ٣٥٨ ، ٣٤٥ ، ٣٤٤

، ٣٨٠ ، ٣٧٧ ، ٣٦٩ ، ٣٦٤

، ٣٩٢ ، ٣٨٩ ، ٣٨٦ ، ٣٨٥

، ٤٢٠ ، ٤١٨ ، ٤١٦ ، ٣٩٧

٤٢١

ابن طفيل : ٢١٨ ، ٢٤٥ ، ٣٦٥ ،

— ٣٧٥ ، ٣٧٣ ، ٣٦٨ ، ٣٦٦

٣٨٤ ، ٣٨١ — ٣٧٩ ، ٣٧٧

ابن طلوس : ٣٧٦

ابن القارض : ١٢٧

ابن كبير : ١٠٣

ابن المرتضى : ١٢٣

ابن مسكويه : ٢٣٨٠ — ٢٤٤ ، ٢٦٩

ابن المقفع : ١٦ ، ٢٩ — ٣٤ ، ٣٦ ، ٥٦

ابن مقله : ٢٨١

ابن مبيون : ٢ ، ١١٩ ، ١٤٩ ، ١٩٣ ،

٤١٦ ، ٣١٤

ابن النديم : ١٦ ، ٢٢ ، ٢٣ ، ١٧٧ ،

١٧٩ ، ١٨٠ ، ١٩٠

ابن الهيثم (أبو علي) : ٣٠٨ — ٣١٦

أبو البركات : انظر ابن كبير

(١)

إبراهيم (عليه السلام) : ٢٣ ، ١٦٢ ،

٣٩٨

إبراهيم بن سيار (أبو إسحاق) : انظر

النظام

إبراهيم مذكور : ١٩٢

أيسال : ٢٦٦ ، ٢٧٨ ، ٣٧٩

ابن أبي أمية : ٢٦ ، ١٤٧ ، ١٥٠ ،

١٧٧ ، ١٧٨ ، ١٨٠ ، ١٨١ ،

١٨٨ ، ١٩١ ، ١٩٧ ، ٢١٤ ،

٢٢٦ ، ٢٤٩ ، ٢٥٠ ، ٢٩٤ ،

٣٠٨ — ٣١٠ ، ٣١٤

ابن باجة : ٣٦٥ — ٣٧٤ ، ٣٧٧ ، ٣٨٦ ،

٤١٨

ابن بون : ٢٥٤

ابن جبرول : ٢ ، ٣٦٤ ، ٤٢٠

ابن جبريل : ٣٩

ابن جلجل : ١٨٨

ابن حزم : ٢١ ، ١٢٠

ابن الخطيب : ٣٥٩

ابن خلدون : ٧ ، ٩٥ ، ١٠٢ ، ١٢٦ ،

١٣٧ ، ١٩٩ ، ٣٠٠ ، ٣٩٩

— ٤١٥

ابن خلكان : ١١٢ ، ١٩٢ ، ١٩٦ ،

١٩٧ ، ٢٤٦ ، ٣٦٧

ابن الراوندي : ٣٤ ، ٣١٠

ابن رشد : ٥٠ ، ١٨٢ ، ٢٨٧ ،

٣٢٢ ، ٣٢٣ ، ٣٢٦ ، ٣٣٩

أبو بصرى : أنظر متى بن يونس
 أبو بكر الباقلائي : أنظر الباقلائي
 أبو بكر بن إبراهيم : ٣٦٦
 أبو بكر الصديق (رضي الله عنه) : •
 أبو بكر الصديق : ١١٦
 أبو بكر محمد بن عبد الملك : أنظر ابن طفيل
 أبو بكر محمد بن يحيى بن الصائغ : أنظر ابن باجة
 أبو تمام : ٢٩٧
 أبو حاتم الرازي : ١٤٨
 أبو حامد محمد : أنظر الفزالي
 أبو الحسن بن طاهر بن زينة : ٢٧٠
 أبو حنيفة (الإمام) : ٥٩ ، ٦٠
 أبو حيان التوحيدى : ٢٢٧
 أبو الخير بن الحسن الخمار : ٣٨
 أبو الرمان محمد بن أحمد : أنظر البيروني
 أبو زكريا : أنظر يحيى بن عدي
 أبو سعيد السيرافي : ٥٨
 أبو طالب المكي : ٦٣
 أبو الطيب أحمد بن الحسين : أنظر التلي
 أبو عبد الله محمد بن أحمد : أنظر الخولوزي
 أبو عبد الله المصوي : ٢٧٠
 أبو عبد الله الناطلي : أنظر الناطلي
 أبو حميد عبد الواحد : أنظر الجوزجاني
 أبو المتاهية : ١٣٢
 أبو الملاء الممرى : ٣٣ ، ٣٤ ، ٩١ ،
 ١٢٦ ، ١٣٢ — ١٣٤ ، ٣٠٥
 أبو علي الجبائي : أنظر الجبائي
 أبو الفتح الفزالي : ٣١٦
 أبو القاسم صاعد : ٤٣ ، ١٦ ، ٥
 ١٤٧ ، ١٤٨ ، ١٧٧ ، ١٩١ —
 ١٩٣ ، ١٩٧ ، ٢١٤ ، ٣٧٦
 أبو لؤيوس الطواني : ١٤٥
 أبو محمد عبد الحق : أنظر ابن سبين

أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله : أنظر
 الجويني
 أبو معشر البلخي : ١٩٠
 أبو هاشم بن الجبائي : ١٠٣ ، ١٠٥ ، ١١٣ ،
 ١١٥
 أبو الهذيل : أنظر الملاف
 أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد : أنظر
 ابن رشد
 أبو يزيد البسطامي : ١٢٧
 أبو يعقوب يوسف (الموحدي) : ٣٧٥ ،
 ٣٨٤ ، ٣٧٦
 أبو يوسف يعقوب : أنظر السكندی
 أبو يوسف يعقوب (الموحدي) : ٣٧٥ ،
 ٣٨٤ ، ٣٧٦
 الأبهري : ٤٦٠
 الأثني عشرية : ٢٤٦
 أثير الدين مفضل بن عمر : أنظر الأبهري
 أحمد أمين : ٤ ، ٥ ، ٥٩ ، ٩٤ ، ٢٢٨
 أحمد بن عبد الله بن سليمان : أنظر أبو الملاء
 الممرى
 أحمد بن محمد الطيب (أبو المباس) : أنظر
 المرخسي
 أحمد بن يعقوب (أبو علي) : أنظر ابن
 مسكويه
 أحمد زكي (شيخ العروبة) : ١٥٥
 إخوان الصفا : ١٥٤ ، ١٥٥ ، ١٥٨ —
 ١٧٠ ، ١٧٢ — ١٧٥ ، ١٨٩ ،
 ١٩١ ، ٢٢٧ ، ٣٦٣ ، ٣٦٤
 آدم : ٢٨٠
 أرائي : أنظر أورانيوس
 أرجيه : ٢٧٠
 أرسطر : ١٤ ، ٢٠ ، ٢٢ ، ٧٣ ،
 ٢٥ — ٢٧ ، ٣٦ — ٣٨ ،
 ٤٠ — ٤٤ ، ٤٦ — ٥٠

افشنة : ٢٤٦
 انلاطون : ٢٦ ، ٢٧ ، ٣٦ ، ٤٠ — ٤٤
 ٤٨ ، ٤٩ ، ٦٤ ، ١٤١ ، ١٥٠
 ١٦٢ ، ١٧٥ ، ١٨٤ ، ١٨٧
 ١٨٨ ، ٢٠٠ ، ٢٠١ ، ٢٠٥
 ٢١٩ ، ٢٢١ ، ٢٢٧ ، ٢٢٨
 ٢٣٣ ، ٢٣٤ ، ٢٣٦ ، ٢٣٩
 ٢٦٤ ، ٢٨٨ ، ٣٢٩ ، ٣٨١
 ٣٨٤ ، ٣٨٦ ، ٣٨٧ ، ٣٩٥
 ٤٠٤ ، ٤١١
 أفلوطين : ١٨ ، ٣٧ ، ٤٦
 إليليس : ٣٦ ، ١٤١
 الب أرسلان (السلطان) : ١٢ ، ٣٢٠
 البرت الأكبر : ٣٦٥ ، ٤٢٠
 اليسانة : ٣٨٥
 انبادولليس : ٤٢ ، ٤٣ ، ١٠٩ ، ١٥٠
 ٢٢٧ ، ٣١٧
 انطاكية : ١٩
 انكساغوراس : ٤٢ ، ١٠٩ ، ١٢٢ ، ١٥٠
 اهرن الفس : ٩
 أوبرقيج : ٢
 اوبرمان (يوليوس) : ٤٩
 أوجست مولر : انظر مولر
 أورانيوس (اراني) : ٢٤
 أورقيتو : ٤٧١
 أوغطين (القديس) : ١٦٠ ، ٣٢٤ —
 ٣٢٦ ، ٣٤٦
 أوليري (دي لاسي) : ٣
 الايجي : انظر عضد الدين
 (ب)
 بابل : ١٤
 باخيا بن بالودا : ٣٦٤

٥٣ — ٥٦ ، ٦٤ ، ١٠٧
 ١١٩ ، ١٢٠ ، ١٣٦ ، ١٤١
 ١٤٤ ، ١٥٤ ، ١٥٠ ، ١٦٧
 ١٧٥ ، ١٧٨ ، ١٨٠ ، ١٨١
 ١٨٤ ، ١٨٦ — ١٩٣ ، ٢٠٠
 ٢٠٢ ، ٢٠٥ ، ٢١٣ ، ٢١٦
 ٢١٩ ، ٢٢٠ ، ٢٢٦ ، ٢٣٤ —
 ٢٣٧ ، ٢٣٩ ، ٢٤٢ ، ٢٤٤
 ٢٤٨ — ٢٥٠ ، ٢٥٣ ، ٢٦٤
 ٣١٠ ، ٣١١ ، ٣١٧ ، ٣٢٨ —
 ٣٣١ ، ٣٣٦ ، ٣٥٩ ، ٣٦٠
 ٣٦٧ ، ٣٨٤ — ٣٨٨ ، ٣٩٢
 ٣٩٣ ، ٣٩٦ ، ٣٩٩ ، ٤٠٤
 ٤١٦ ، ٤١٨ ، ٤١٩ ، ٤٢٠
 ٤٢١
 أسال : ٣٧٨ — ٢٨٩
 اسحق بن حنين : ٣٧
 الاسفرايني : ٩٦
 الاسكان : ١٠٨
 اسكالبر : ٢٧٢
 الاسكندر الافروديسي : ٣٧ ، ١٨٧
 ١٨٩ ، ٣٨٦
 الاسكندر الأكبر : ١٤ ، ٢٣ ، ٤٠ ، ٤١
 الإسكندرية : ١٩ ، ٢٦
 إسماعيل بن القاسم (أبو إسحق) : انظر
 أبو العتاهية
 الإسماعيلية (طائفة) : ٦ ، ١٧٥ ، ٢٤٦
 الأشامرة : ١١٨ ، ١٢٥ ، ٢٨٢ ، ٢٨٣
 أشبيلية : ٣٦٧ ، ٣٨٤ ، ٤٠١
 الأشعري (أبو الحسن) : ٦٦ ، ٩٨
 ١٠٠ ، ١٠٧ ، ١١٦ — ١١٩
 ١٢٤ ، ٢٨٢ ، ٢٨٣ ، ٣٧٥
 أصفهان : ٢٤٧
 اغالا ذيمون : ٢٤ ، ٣٥٩

بليناس : انظر أبولونيوس الطواني
 بنو إسرائيل : ١٢ ، ١٦٦
 بنو الأغب : ٩
 بنو أمية : ٩ ، ٧ — ١١ ، ٣٦٠ —
 ٣٦٣
 بهمنيار بن المرزبان (أبو الحسن) : ٢٧٠ —
 ٢٧٢
 بوكوك (ادوارد) : ٣٧٧
 بولس الفارسي : ٢٨ — ٣١ ، ٣٣ ، ٣٤
 بولونيا : ٤١٧
 بويج (الأب) : ٢١٦ ، ٣١٦ ، ٣٢٣
 البيروني (أبو الريحان) : ١١ ، ١٦ ، ٢٣ ،
 ٢٩ — ٣١ ، ١٢٦ ، ١٤٧ ،
 ١٤٨ ، ١٥١ ، ٢٥٠ ، ٢٦٨ —
 ٢٧٠ ، ٢٩٤ — ٣٠٧
 بينيس : ١١٩ ، ١٤٧ ، ١٥١
 اليسق : انظر علي بن الدين

(ت)

التار : ١٢
 تولستوي : ١٧٥
 توماس أرنولد : ٨
 توماس الأكويقي (القديس) : ٣٦٥ ، ٤٧٠
 تيمورلنك : ٤٠٢
 تيمان : ٦٦

(ث)

ثابت بن قرة (أبو الحسن) : ٥٧ ، ١٧٨
 ثامسطيوس : ٢٤٨ ، ٣٨٦ ، ٣٩٣
 التنوة : ١٨٠ ، ٣١٧
 توكيديس : ٤١

جارس : ٤١٧ ، ٤١٩ ، ٤٢٠
 جاسكال : ٣٣
 الجاطنية : ١٧٥ ، ٣٠٣ ، ٣١٦ ، ٣٢٥ ،
 ٣٢٧
 الجاثلاثي (ابوبكر) : ٢١ ، ١١٧ ،
 ١٢٥ ، ٣١٧ ، ٣٥٩
 جالرمو : ٤١٧
 جانتشاتقرا : ١٦
 جحاري : ٢٤٦
 جدر (غلام المعتضد) : ١٩٠
 الجراحة : ٩٣ ، ١٨١ ، ٣١٧
 جزويه : ٢٩ — ٣٠ ، ٣١ ، ٣٣ ، ٣٤
 جركلس : ٤٧ ، ٣٣١ ، ٣٣٢
 جرمكويك : ١٧
 جروبوس : ٢٥
 جروكلان : ٢ ، ٢٩٤ ، ٢٩٦ ، ٢٩٨ ،
 ٣٠٨ ، ٢٩٩
 جروكهولت : ١٦٠
 جرونل : ٣٧٧
 جريزل : ٣١٦
 اليسق : ١٢٦
 الجشاري : انظر المقدسي
 البصرة : ٧ — ٩ ، ٥٤ ، ٥٥
 جلمس القاسي : ٤٠١
 جليليوس : ١٧ ، ٣٦ ، ١٤١ ، ١٤٤ ،
 ٢١٢ ، ٢٧٤ ، ٢٩٦ ، ٣١١ ،
 ٣٧٦ ، ٣٩٤
 جنداد : ٩ ، ١١ ، ١٢ ، ٣٠٩
 الجندادي : ١٢٣
 جمرام : ٢٢ ، ٣٦ ، ١٤١ ، ٢٧٢
 جكر : ٨ ، ١٠٤
 جلايوس الأسباني : ٣٢٢ ، ٣٢٣ ،
 ٣٧٤

الجبل : انظر الركن الجبل

(ح)

حاجي خليفة : ١٩٨ ، ١٩٩ ، ٢٤٨
الحارث بن أسد المحاسبي : ٦٣ ، ٩٨
الحارث بن كلدة الثقفي : •
الحاكم بأمر الله الفاطمي : ٣٠٩ ، ٣١٠
حفيش بن الحسن : ٣٧
الحجاج بن يوسف الثقفي : ٩
حزان ، حرانيون : ٢٢ — ٢٥ ، ٤٧
الحريري : ١٣٢ ، ١٣٥
الحسن بن موسى التوماني (أبو محمد) : ١٦
الحسين بن منصور : انظر الخلاج
الحشاشون : ١٧٥
الحشوية : ٣٩٨
الحكم الثاني : ٣٦٢ ، ٣٦٣
الخلاج : ١٢٨ ، ١٢٧
حلب : ١١
حنان قرمط : ١٥٧
الحنانيون : ١١
الحنفية (أبايع أبي حنيفة) : ٥٩ ، ٦١
حنفية — حنفاء : ٢٣
حنين بن إسحق : ٢٧ ، ٣٨ ، ١٧٨
حنين بن يظان : ٢٥٣ : ٢٦٥ ، ٢٦٦ ، ٢٨٣ ، ٣٧٧

(خ)

خالد بن يزيد : ٧ ، ٩ ، ٣٥
خرميتي : ٢٤٦
الخليل بن أحمد : ٥٦ ، ٥٧
الخوارج : ٩٧ ، ٩٩ ، ٣١٧
الخوارزمي (أبو عبد الله) : ٤١ ، ٥٢ ، ٣٦٠
الخياط : ٦٦ ، ٩٥ ، ١٠١

(ج)

الجاحظ : ٥٦ ، ١٠٩ ، ١١٢ ، ١١٣ ، ١١٥ ، ١٥٣ ، ١٧٩
جالينوس : ٢٢ ، ٣٦ ، ٤١ ، ١٤١ ، ١٤٥ ، ١٤٧ ، ١٥٠ ، ٢٣٩ ، ٢٤١ ، ٢٤٤ ، ٢٧٢ ، ٣١٠ ، ٣٩٢
جان جاك : انظر روسو
الجبالي (أبو علي) : ١٠٥ ، ١١٦ ، ٢٨٢
جبريل : ٢٩ ، ٣٠
جرهارد الكريموني : ٣١١
جريم : ٧١ — ٧٣
جعفر بن محمد : انظر أبو معمر البلخي
جنديسابور : ٢٤
جنديسالينوس : ٤١٧
الجنيد : ١٢٧
جوتة : ٩١ ، ٣٠٧ ، ٣٦٠ ، ٣٦٨
جورجياس : ٢٣٣
الجوزجاني : ٢٤٦ ، ٢٤٨ ، ٢٤٩ ، ٢٧٠
جولديهر : ١ ، ٤ ، ٧١ ، ٧٣ ، ٩٤ ، ١٠٤ ، ١١٧ ، ٢٣٦ ، ٢٣٧ ، ٢٦٨ ، ٣١٦
جون فيلوبون : ٣٦ ، ٣٧ ، ٣٢١ ، ٣٣٢
جون اليدني : انظر بروكهولت
جويدي : ٣
جويلنسكي : ١١٧
الجويني (إمام الحرمين) : ١١٧ ، ١٢٥ ، ٣٢٠
جيرارد الكريموني : ٤١٧
جيروم (القديس) : انظر هيرونيموس
جيلسون : ١٨٦ ، ١٨٧

الحيام (عمر) : ٣٠٩

(د)

داني : ٢١٢ ، ٢٧٢ ، ٣٨٥ ، ٤٧١

دانس سكوت : ٤٢٠

داود (عليه السلام) : ٤٣

داود الجوارى : ٩٨

الدروز : ١٧٥

دمشق : ٩ ، ٧

الدهرية : ١٥ ، ١٥٢ ، ١٥٣ ، ٣١٧ ، ٣٢٨

٣٢٨

دي بور : ٣ ، ١١٩ ، ١٨٥ ، ١٩٢ ، ٢٠١ ، ٢٦٧

ديريسي : ١ ، ١٦٩ ، ١٩٢ ، ٢١٦

الريصانية : ٣١٧ ، ٢٩٧

دي غوي : ١

ديكارت : ٨٩ ، ١١٧

ديفريط : ١٥٠

ديونيسيوس الأريويياجي : ٢٧ ، ١٢٦

(ر)

الرازي (الطبيب) : ٣٤ ، ١٤٧ —

١٥٢ ، ١٧٦ ، ١٨٩ ، ١٩٥ ، ٣١٠ ، ٣٠٦ ، ٢٩٨ ، ٢٩٤

رأس عين : ٢١

الرافضة : ٣١٧

رايزنر : ٣١١

ربيعة بن أبي عبد الرحمن فروخ : انظر

ربيعة الرأي

ربيعة الرأي : ٦٥

الرشيد (ال خليفة هارون) : ٩ ، ١٦ ، ١١٣ ، ١٣١

الركن الجبل : ٣١٥

الرها : ١٩ ، ٢١ ، ٢٢

الرواقيون : ٤٢ ، ٥٦ ، ١٤١

روبنسن كروسو : ٣٧٨

روجر يكون : ٣١١

روسو : ٢٣١

ريتر : ١٦

ريكرت : ١٣٥

رينان (ارنست) : ١ ، ٦٦ ، ٣٣٦ ، ٣٩٢ ، ٣٨٦ ، ٣٨٤

(ز)

زرادشت : ٩٣ ، ١٦٢ ، ٣٦٢

الزادقة : ٦٤ ، ١٥٣ ، ١٥٧ ، ٣٠٦ ، ٣٢٨

٣٢٨

زوتجلى : ١٦٠

زيد بن رفاعه : ١٦١

زينون : ١٩٥ ، ٢٠٨ ، ٢٢٥

(س)

ساسانيون : ٢١

السالية : ٣١٩

سامانيون : ١١

ساميون : ١١

سبا : ٤

سبقة : ٤٠٠

السبكي : ٣١٩ ، ٣٢٠

سينوزا : ٣٨٩

سقيف برسوديل : انظر هيرودميوس

المجستاني (أبو سليمان) : ٢٢٦ —

٣٦٣ ، ٢٢٨

سغاو : ٢٦٩ ، ٢٩٤ ، ٣٠١

سرجيس الرسعني : ٢٦

السرخسي (أبو العباس) : ١٨٩ ، ١٩٠

سرقسطة : ٣٦٥

١٥٣ ، ١٢٣

شيدر : ١٩ ، ٢٦٨

شيشرون : ٣٢٤ ، ٣٢٥

الشيعة : ٦ ، ١٦ ، ٥٥ ، ٩٧ — ٩٩

١٦١ ، ١٤١

(ص)

الصابئة : ٢٢ ، ٢٣ ، ٢٤١

صاعد بن أحمد الأندلسي : انظر ابو القاسم
صاعد .

الصقدي : ١٤٧

الصليبيون : ٣٢٤

صويل بن قيون : ١٩٣

الصوفية : ١٧ ، ٦٤ ، ٨٩ ، ٩٢ ،

١٠٧ ، ١٢٦ — ١٣٠ ، ١٣٩ ،

٢٤٣ ، ٢٧٠ ، ٢٨٣ ، ٣٠٤ ،

٣١٨ ، ٣٢٥ — ٣٢٩ ، ٣٥٢ ،

٣٧٨ ، ٤٠٣ ، ٤٠٤ ، ٤١٢

(ط)

طاليس : ١٤

الطاهريون : ١١

الطبري : ٣٠٠

طليغلة : ٤١٧

طه حسين : ١٥٥ ، ٤٠٦ ، ٤٠٩

طوس : ٣١٩

الطوسي : ٢٦٦

الطولونيون : ١١

(ظ)

ظاهر الدين اليهقي : ١٥٠ ، ١٩٢ ، ١٩٦ ،

١٩٧ ، ٢٠٢ ، ٢٢٦ ، ٢٤٦ ،

السريان : ١٩ ، ٢٥ — ٢٧ ، ٣٥ ، ٤١

سعدى : ٣٠٩

سقراط : ٢٦ ، ٢٧ ، ٤٢ — ٤٤ ،

١٦٢ ، ١٧٤ ، ١٨٨ ، ٢٢٧ ،

٢٧٠ ، ٣٢٩ ، ٣٨٧

سلامان : ٢٦٦ ، ٣٢٨

سليمان (عليه السلام) : ٤٣

سنت سيمون : ١٥٦ ، ١٥٧

سنتلانا : ٤٣

سهل بن محمد السهلي (ابو الحسن) : ٢٥٠

سهل التميمي : ٣١٩

سوتر : ٣١١

السوفسطائيون : ٢٣٣

سيبويه : ٥٥ ، ٥٧

سيجر البرابتي : ٤٢٠ ، ٤٢١

السيرافي : انظر ابو سعيد

سيف الدولة الحمداني : ١٩٦ — ١٩٨

سيلان : ٣٨٠

السيوطي : ٢٩٤

(ش)

شارلمان : ١٣١

الشافعي (الإمام) : ٦٠ ، ٣٦٢

الشافعية : ٦١

شلتشneider : ١

شمس الدولة : ٢٤٧

شمس المال : انظر قابوس بن وشمكير

الشهرزوري : ١٨٠ ، ١٩٢ ، ١٩٦ ،

١٩٧ ، ٢٠٢ ، ٢٢٦ ، ٢٣٩ ،

٢٤٦ ، ٢٦٩ ، ٢٧٠ ، ٢٩٤ ،

٣٠٨ ، ٣٢٢

الشهرستاني : ٥ ، ٦ ، ٧١ ، ٧٣ ، ٩٥

١٠٦ ، ١٠٧ ، ١١٣ ، ١١٤ ،

٢٦٩ ، ٢٧٠ ، ٢٩٤ ، ٣٠٨ ،
٣١٠ ، ٣١١ ، ٣٣١

(ع)

عباس محمود : ١٩٢
العباسيون : ٩ ، ١٠
عبدالحق بن ابراهيم : انظر ابن سبئين
عبدالرازق الأهيجي : ٩٥
عبد الرحمن بدوي : ١٩
عبد الرحمن بن محمد : انظر ابن خلدون
عبد الرحمن بن معاوية : ٣٦١
عبد الرحمن الثالث : ٣٦١ — ٣٦٣
عبد السلام بن عبد القادر : انظر الركن
الجيلي

عبد الله بن سعيد بن كلاب : ٩٨
عبد الله بن علي المصراع الطوسي (أبو نصر) :
١٢٦

عبد الله بن محمد الناشي : ١٧٨
عبد الله بن مسرة القرطبي : ٣٦٣
عبد الله بن ميمون القداح : ١٥٧
عبد المسيح بن عبد الله ناعمة الحصص : ٣٦
عبد الملك بن مروان : ٢٢

عبد الواحد (خليفة الموحدين) : ٤٠٠

عبد الوهاب عزام : ٢٩ ، ٣١

عثمان (رضى الله عنه) : •

عصف الدولة : ٢٣٩

عصف الدين الإيجي : ٩٥ ، ١١٢

علاء الدولة : ٢٤٧

الملائف (أبو الهذيل) : ١٠١ ، ١٠٣ ،

١٠٦ — ١١١ ، ٣٣٦

علي (رضى الله عنه) : ٥ ، ٦ ، ٤٢ ، ٥٤ ،

١٤٢ ، ١٦٢ ، ٣٢٩

علي بن اسماعيل : انظر الأهمري
علي بن الحسين (أبو الحسن) : انظر
السعودي

علي بن حمدان (أبو الحسن) : انظر سيف
الدولة

علي بن محمد بن العباس : انظر أبو حيان
التوحيدي

علي بن هارون الزنجاني (أبو الحسن) : ١٦١

علي بن يوسف بن تاشفين : ٣٤٨

علي المرابطي : ٣٦٦

عمر (رضى الله عنه) : •

عمر بن عبدالعزیز الأموي : ٩

عمر بن القرخان الطبري : ١٧٨

عمر الدسوقي : ١٥٥

عمر الحيام : انظر الحيام

عمرو بن عثمان بن قنبر (أبو بشر) : انظر
سيبويه

العوف : ١٦١

عيسى (عليه السلام) : انظر المسيح

عيسى بن اسحق بن زرة : ٣٨

(غ)

الغزالي (أبو حامد) : ٣٣ ، ٣٤ ، ٤٢ ،

٤٩ ، ٦٢ ، ٦٣ ، ٧٤ ، ١٠٨ ،

١٢٥ ، ١٥٣ ، ١٥٥ ، ١٧٥ ،

٢٣٤ ، ٢٦٤ ، ٢٦٧ ، ٢٨٧ ،

٢٩٢ ، ٣٠٥ ، ٣١٦ — ٣٢٠

٣٢٢ — ٣٥٩ ، ٣٦٥ ، ٣٦٨ ،

٣٧٥ ، ٣٩٦

الغياصة : ٤

الغنوسطية : ١٥ ، ٤٠ ، ٩٣ ، ٩٤ ،

١٥٩ ، ٣٥١

(ق)

- قابوس بن وشمكير (شمس العلى) :
٢٩٥ ، ٣٠٤
قاس : ٢٧٦
القاسم بن عبد الله : ١٩٠
القاسم بن على (أبو محمد) : انظر الحريرى
القاهرة : ١١ ، ٣٠٩
قحطان : ١٧٨
القدريه : ٩٤ ، ٩٧ ، ١٠١
القرامطة : ١٥٥ ، ١٥٧ ، ١٥٨ ، ١٦٠ ،
١٦١ ، ١٧٩
قرطبة : ٣٦١ ، ٣٦٣ ، ٣٨٤ ، ٣٨٥
القزوينى : ٣٦٠
قسطنطين : ٣٧ ، ٣٩
القسطنطينية : ٧ : ٩ ، ٢٦
قنسرين : ٢١

(ك)

- كارادفو : ٢٠٠ ، ٢٢٩ — ٢٣١ ، ٢٣٣ ،
٢٥٤
كاردان : ١٨٢
كانت : انظر كنت
كبلر : ٣١١
الكرامية : ٣١٩ ، ٣٣٠
كراوس (بول) : ٢٩ — ٣١ ، ٣٦ ،
١٤٧ — ١٤٩ ، ٢٩٤
كريم : انظر فون كريم
كسرى أنوشروان : ٢٤ ، ٢٨ ، ٣٠
الكلايدى : انظر محمد بن اسحق
كايوباترة : ٤١
كنت : ٧٤ ، ٤١١
الكندى (أبو يوسف يعقوب) : ٧ ،
٢٣ ، ٢٤ ، ٤٣ ، ١٠٨ ، ١٤١ —
١٤٣ ، ١٧٦ ، ١٩٢ ، ١٩٥

(ف)

- الفارابى أبو نصر : ٣٧ ، ١٨٠ ، ١٩١
٢٣٠ ، ٢٣٣ — ٢٣٨ ، ٢٤٤
٢٤٥ ، ٢٤٨ — ٢٥٠ ، ٢٥٢ —
٢٥٤ ، ٢٥٩ ، ٢٦٣ ، ٢٦٩ ،
٢٧٣ ، ٣٠٩ ، ٣٢١ ، ٣٢٨ ،
٣٢٩ ، ٣٦٤ ، ٣٦٧ ،
٣٦٩ ، ٣٧١ ، ٣٨٥ ، ٣٨٦ ،
٣٩٧ ، ٤١٦ ، ٤١٨ ، ٤٢٠
الفاطميون : ١١
فان فلوتن : ١
الفتح بن خالان : ٣٦٦ — ٣٦٨
الفخر الرازى : ٩١
الفردوسى : ٢٥٠ ، ٢٩٩ ، ٣١٩
فرغوريوس : ٢٥ ، ٤١ ، ١٦٧ ، ٢٠٦ ،
٣٨٧
فريدريك الثانى : ٤٠٠ ، ٤١٧
الفرارى : ١٧
الفرنسكان : ٤٢٠ ، ٤٢١
الفضل بن الحباب الجعفى (أبو خليفة) : ٥٤
قلهاوزن : ٣
فلوجل : ١٨٨
فلوطرخس : ٢٧ ، ٣٧ ، ٤١
فورمس : ٢١٢
فون فيزندوك : ٤٠١
فون كرم (الفرد) : ٧ ، ١٣٣ ،
١٣٤ ، ١٣٩ ، ٤٠١ ، ٤١٠ ،
٤١٤
فيتاو : ٣١١
فيتاغورس : ١٨ ، ٢٧ ، ٤٢ — ٤٤ ،
٦٤ ، ١٥٠ ، ١٧٥ ، ١٩٣

المحاسبي : انظر الحارث بن أسد
 محمد بن علي عليه وسلم : ٤٨ ، ٤٢ ، ٥٠
 ٥٨ ، ٧٢ ، ٧١ ، ٧٧
 ٧٦ ، ١٠٤ ، ١١١ ، ١١٢
 ١٦٢ ، ١٧٢ ، ٢٧٢ ، ٢٦٧
 ٣٧٩ ، ٣٤٨ ، ٣٢٨

٣٨٠

محمد بن أبي بكر البناء : انظر البشاري
 محمد بن أحمد بن يوسف (أبو عبد الله) :
 انظر الخوارزمي
 محمد بن أحمد التهرجوري : ١٦١
 محمد بن إسحق البخاري الكلاباذي (أبو بكر) :
 ١٢٦

محمد بن تومرت : ٣٧٥

محمد بن الحسن : انظر ابن الهيثم

محمد بن الحسين : ١٥٧

محمد بن الحنفية : ٦

محمد بن زكريا (أبو بكر) : انظر الرازي
 الطيب

محمد بن سالم (أبو عبد الله) : ٣١٩

محمد بن طاهر بن بهرام (أبو سليمان) :
 انظر السجستاني

محمد بن محمد بن طرخان بن أوزلق : انظر
 الفارابي

محمد بن محمد بن محمد الغزالي : انظر الغزالي
 محمد بن معمر البستي : انظر المقدسي
 (أبو سليمان)

محمد بن الهذيل : انظر الملاف

محمد بن يحيى الصائغ : انظر ابن باجة

محمد بن عبد الله عتار : ٤٠٩ ، ٤٠١

محمد بن عبد الله (الشيخ) : ٩٥

محمد بن متولي : ١٧٦

محمد بن مصطفى حلمي : ١٢٥ ، ٢٤٦

محمد بن سبكتكين الغزنوي (السلطان) :

٢٠٠ ، ٢١٢ ، ٢٣٤ ، ٢٣٦ ،

٢٣٨ ، ٢٦٩ ، ٣٢٦ ، ٤١٨

الكوفة : ٧ — ٩ ، ٥٤ ، ٥٥

كولت : ٤١١

كيسان : (مولى على رضى الله عنه)

الكيسانية : ٦

(ل)

الامالس : ٤

الاضيون : ٤

الدهان الحكيم : ١٣ ، ٤٣

لوثر : ١٦٠

لويس شيخو اليسوعي : ٣٩ ، ٢٧٣

ليبنز : ١٥٠ ، ٢٢٤ ، ٢٥٧

ليسنج : ٣٨٨

(م)

ماسينيون (لويس) : ١٧٩ ، ٣١٩

ماك كارتي : ١١٦

ماكدونالد : ٨٤ ، ٩٤ ، ١٠٤ ، ١١٩

مالبرانش : ١١٧

مالك (الإمام) : ٥٩ ، ٦٠ ، ٣٦٢

المأمون (الخليفة) : ٩ ، ٢٢ ، ٣٦ ،

٩٥ ، ٩٧ ، ١٣١

مانفرد (ابن فردريك الثاني) : ٤١٧

ماني : ١٥٠ ، ٣٠٦

مانوية : ١٥ ، ٢٩٧ ، ٣٠٢ ، ٣٢٤

مبصر بن فاتك (أبو الوفاء) : ٣١٤

متر (آدم) : ٦ ، ١٣٨

المتنبي : ١٣٢

التوكل (الخليفة) : ٩٧ ، ١٠٦ ، ١٨٧

مق بن يونس القنائي (أبو بشر) : ٣٧ ،

١٩٨ ، ٥٨

المجسة : انظر المشبهة

المجوس : ١٠١

